Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo

Norberto Bobbio

El problema de la guerra y las vías de la paz

ALTAYA

NORBERTO BOBBIO

El problema de la guerra y las vías de la paz

Altaya

TÍTULO ORIGINAL: *Il problema della guerra e le vie della pace*
TRADUCTOR: Jorge Binaghi
DISEÑO DE CUBIERTA: Neslé Soulé

EDICIONES ALTAYA, S.A.
Redacción y administración:
Musitu, 15 - 08023 Barcelona
Tel. (34) 934 18 64 05 - Fax. (34) 932 12 04 06

CONSEJERO-DELEGADO: Roberto Altarriba
DIRECTOR GENERAL: Fernando Castillo
DIRECTOR DE PRODUCCIÓN: Manuel Álvarez
EDITOR GENERAL: Juan Castillo Marianovich

REALIZACIÓN: Sintagma Creaciones Editoriales, S.L.
GERENTE: Jordi Altarriba
DIRECTORA EDITORIAL: Jimena Castillo
EDITOR GENERAL: Alfredo Citraro
COORDINACIÓN EDITORIAL: Ana María Obregón

ISBN Obra Completa: 84-487-1250-1
ISBN volumen 1: 84-487-1258-7
DEPÓSITO LEGAL: B-47.348-98

FOTOMECÁNICA: Cover Bcn, S.L.
IMPRESIÓN: Litografía Rosés, S.A.
ENCUADERNACIÓN: S. Mármol, S.A.
Impreso en España-Printed in Spain
FECHA DE REIMPRESIÓN: febrero de 1999

DISTRIBUYE PARA ESPAÑA: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.
Calle Aragoneses, 18 - Polígono Industrial de Alcobendas
28108 ALCOBENDAS (MADRID)
DISTRIBUYE PARA MÉXICO: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.
Lucio Blanco, 435-Col. Petrolera 02400 México D.F.
DISTRIBUYE PARA ARGENTINA
Capital Federal: Vaccaro Sánchez
c/ Moreno 794, 9º piso-CP 1091 Buenos Aires
Interior: Distribuidora Bertrán
Av. Vélez Sarsfield, 1950-CP 1285 Buenos Aires
IMPORTACIÓN ARGENTINA: Ediciones Altaya, S.A.
c/ Moreno 3362/64-CP 1209 Buenos Aires

INDICE

INTRODUCCIÓN

Reúno en este volumen algunos de mis escritos sobre los problemas de la guerra y de la paz, de la no violencia, pertenecientes a un género de estudios no excesivamente cultivado, al menos hasta hace pocos años, en nuestro país. Pese a su imperfección, de la que soy absolutamente consciente, tratan temas de gran actualidad y merecedores de más amplia discusión que lo hecho hasta ahora.

Son cuestiones de las que me he ocupado en repetidas ocasiones desde la Liberación hasta la fecha. Acabada la guerra y caído el fascismo, nos enfrentábamos con dos problemas fundamentales: el ordenamiento democrático dentro de nuestro país y el ordenamiento pacífico en las relaciones entre nuestro país y el resto del mundo. Los dos problemas estaban estrechamente vinculados, o, mejor dicho, se encontraban en la raíz del mismo problema: el de la eliminación, o al menos de la máxima limitación posible, de la violencia como medio para resolver los conflictos entre individuos y entre grupos, ya dentro de un mismo estado, ya en las relaciones entre los estados. Debía la conciencia de este estrechísimo vínculo, en modo muy particular, a las enseñanzas de Carlo Cattaneo, a quien dediqué mi primer ensayo, al mismo

tiempo histórico y político, al acabar la guerra:[1] *en el pensamiento de la persona que solía repetir las dos fórmulas de los Estados Unidos de Italia y los Estados Unidos de Europa se hallaban continuamente presentes e interdependientes los dos temas del autogobierno, en lo tocantc a Italia, que se iba constituyendo como nación, y del pacto federal, en lo tocante a Europa, que habría debido salir del precario equilibrio de las grandes potencias siempre dispuestas a destrozarse mutuamente. Entre 1945 y 1950 escribí artículos y ensayos de tema federalista,*[2] *y dicté algunos cursos sobre la historia de la idea pacifista desde la época de la Restauración hasta nuestros días por invitación de la Sociedad italiana para la organización internacional: uno de dichos cursos, el del año 1948, ya listo para la imprenta, no se publicó por razones que no supe o no recuerdo.*

El primero de los ensayos que presento aquí, el primero en orden cronológico y el más extenso (ocupa él solo casi la mitad del libro), apareció en 1966 en «Nuovi Argomenti».[3] *Lo escribí ante la amistosa*

1. C. Cattaneo, *Stati Uniti d'Italia,* al cuidado de N. Bobbio, Turín, Chiantore, 1947. El ensayo de introducción ha sido publicado en el volumen de N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo,* Turín, Einaudi, 1971, pp. 3-55.

2. *Le due facce del federalismo,* en «Giustizia e Libertà», Quotidiano del Partito d'Azione, I, núm. 37, 7 de junio de 1945; *Federalismo vecchio e nuovo, ibídem,* I, núm. 102, 25 de agosto de 1945; *Il federalismo e l'Europa,* en «L'unità europea», Voce del Movimento Federalista Europeo, I, núm. 10, 5 de marzo de 1946; *Orientamenti federalistici nei paesi anglosassoni,* en «La comunità internazionale», I, núm. 4, 1946, pp. 542-554; *Federalismo e socialismo,* en «Lo stato moderno», III, núm. 21, 1946, pp. 490-492; *Funzionalismo e federalismo,* en «La comunità internazionale», II, núm. 3, 1947, pp. 353-360; *Federalismo o funzionalismo?,* en «Comunità», II, núm. 19, 1947, p. 3; *Federalismo e pacifismo,* en «Comunità», II, núm. 22, 1947, pp. 1-2.

3. «Nueva serie,», núm. 3-4, julio-diciembre 1966, pp. 29-30. Dos fragmentos de este ensayo han sido publicados en *La guerra nella società contemporanea,* al cuidado de L. Bonanate, Milán, Principato, 1972, pp. 45-56. A Bonanate se deben algunos de los primeros estudios sobre el tema, empezando por el volumen *La politica della dissuasione,* Turín, Giappichelli, 1971.

insistencia de Alberto Carocci que era, junto con Alberto Moravia, director de la revista. Con el descubrimiento de las armas atómicas, cada vez más homicidas, el tema mismo de la guerra había cambiado de naturaleza: la guerra amenazaba ser no ya un instrumento de poder, como siempre lo había sido, sino que corría el riesgo de convertirse en un instrumento de muerte universal, y por lo tanto de impotencia absoluta. ¿Esta transformación radical de la guerra no suponía quizás una revisión de la tradicional filosofía de la historia, que en sus distintas manifestaciones se había mostrado más justificadora que justiciera de la guerra, aunque fuera sólo como extrema ratio?

Había comenzado a interesarme por el problema de las nuevas armas y de lo que entonces empezaba a llamarse la «formación de una conciencia atómica», presentando con un prólogo, y más tarde ante el público de Turín junto con el autor, el libro de Günther Anders, Ser o no ser. Diario de Hiroshima y Nagasaki, *publicado por Einaudi en 1961. El prefacio terminaba con las siguientes palabras: «El lector verá en el* Diario *algunos puntos de partida contra la falsa profundidad, la inútil obscuridad, la vacuidad y la hipocresía de la filosofía académica, que no teme las aguas agitadas de nuestro tiempo sólo porque flota sobre ellas como un corcho. La tarea de los filósofos, hoy, es la de pensar hasta el fondo las cosas, no la de continuar pensando sus propios pensamientos; es la de salir de sí mismos, no de volverse sobre sí mismos, según la vieja fórmula del espiritualismo. Hace falta un enorme esfuerzo de la imaginación para prever todas las consecuencias de las transformaciones que el mundo ha sufrido en estos últimos años vertiginosos. Pero sólo será capaz de realizarlo quien se haya liberado de todos los ídolos. La raíz de la filosofía —lo dice el mismo Anders en algunos párrafos donde intenta hacer comprender el im-*

pulso fundamental que lo lleva a filosofar— es la iconoclastia, o sea la obediencia activa al precepto: «No te formarás ninguna imagen».

El primer artículo sobre el tema de la filosofía de la guerra y de sus justificaciones lo escribí al año siguiente para un número de la revista Il Verri, *dedicado en su integridad a* La condición atómica. *El número había sido promovido y supervisado por G. B. Zorzoli, autor de la introducción titulada proféticamente* Un objetivo para los años sesenta. *Después de haber demostrado lo insostenible de las tradicionales justificaciones de la guerra —la guerra justa, la guerra como mal menor, la guerra como mal necesario, la guerra como bien— ante la amenaza de la guerra atómica, concluía yo diciendo que frente a la nueva guerra deberíamos ser todos objetores de conciencia: «Quienes están convencidos de que la guerra no se debe hacer, y coherentes con su convicción se niegan a llevar armas, son llamados objetores de conciencia. En otras palabras, los objetores de conciencia son quienes no están dispuestos a aceptar ninguna de las justificaciones mencionadas y por tanto [...] sostienen que la guerra es un mal absoluto sin condicionamientos. Si reflexionamos sobre lo dicho hasta ahora, es decir sobre el hecho de que ante la guerra nuclear ya no podemos sostener ciertas teorías tradicionales de justificación de la guerra, y nos vemos obligados a reconocer que ella es un mal absoluto sin condicionamientos, debemos admitir —y ésta es la conclusión a la que quería llegar— que, frente a las perspectivas de la nueva guerra (al menos potencialmente)* todos somos objetores. *En forma más simple y más directa: objeción de conciencia significa el rechazo a llevar armas. Cuando en el concepto de arma cabe hoy una bomba que, como se sabe, tiene por sí sola un poder explosivo superior a todas las bombas arrojadas sobre Alemania en la última guerra, resulta lícito preguntarse si llevar armas no se ha*

convertido en un problema de conciencia para todos».

La primera carta que Carocci me envió para solicitarme que escribiera un ensayo sobre el tema data del 27 de junio de 1963. En ella me decía: «Otro ensayo que me interesaría mucho sería una especie de introducción a la filosofía de la paz y de la guerra. Es un problema sobre el cual el hombre ha reflexionado desde hace milenios, pero que ha dado un salto cualitativo con el descubrimiento de la energía nuclear. Cuando estalló la bomba de Hiroshima, de 20 kilotones, ya Einstein dijo que una guerra en la que se empleara esa bomba habría devuelto a la humanidad a la edad de piedra. Hoy, con las bombas termonucleares que se miden en megatones, y de las que existen verdaderos arsenales, tengo la impresión de que el hombre no volvería ya a la edad de piedra, sino que toda forma biológica evolucionada sería borrada de la faz de la Tierra y se necesitarían algunos millones de años para que los moluscos del mar llegaran a producir algo semejante al hombre. Es un momento histórico que anula todo lo que el hombre ha pensado hasta ayer sobre el problema de la paz y de la guerra».

El tema propuesto era exactamente el mismo en que yo pensaba desde hacía tiempo. Pero el ensayo tuvo una gestación relativamente larga. Me decidí a escribirlo sólo dos años después, al final de 1965, tras dictar entretanto todo un curso sobre el tema en el año académico 1964-1965,[5] *y haber escrito para el Tercer programa* * *un discurso sobre la filosofía de*

4. *Il conflitto termonucleare e le tradizionali giustificazioni della guerra,* en «Il Verri», 1962, núm. 6, pp. 93-102. El pasaje citado, en las páginas 101-102.

5. *Il problema della guerra e le vie della pace.* Lecciones de filosofía del derecho por el profesor Norberto Bobbio, dictadas en el año académico 1964-65, recopiladas por las alumnas Nadia Betti y Marina Vaciago, Turín, Cooperativa Universitaria de Libros de Turín, 1965.

* Se refiere a una de las emisiones regulares de la Radio Nacional italiana. *(N. del E.)*

la guerra en la era atómica, que primero fue transmitido y más tarde publicado en la revista homónima.[6] *El curso al que había dado el mismo título que luego llevará el ensayo,* El problema de la guerra y las vías de la paz, *estaba dividido en dos partes, destinadas la primera a la historia de las teorías de la guerra, divididas en doctrinas de la guerra justa, en filosofías de la historia y explicaciones científicas —o supuestamente tales— de la guerra (especialmente el darwinismo social), y la segunda a las doctrinas pacifistas. El discurso escrito para la radio contenía en forma más sintética la mayor parte de los temas desarrollados luego en el tratado de 1966, y terminaba con una declaración de gran pesimismo de la inteligencia y tenue optimismo de la voluntad: «El futuro no está garantizado. El hombre, pese al enorme y progresivo ampliamiento de sus conocimientos sobre el pasado de la humanidad y sobre el ambiente en que la especie humana está destinada a vivir, no conoce la meta última de la historia. Somos como los viajeros de una nave, cuyo puerto de procedencia conocemos pero no el destino a que se dirige. Ni siquicra sabemos bien quién guía esa nave. ¿Acaso sabremos detenerla a tiempo, el día en que lleguemos a conocer con precisión su ruta? No podemos, no debemos ser optimistas. Optimista es hoy sólo aquel que ha renunciado a tomar sincera conciencia, sin falsos ídolos, del mundo en que vive. No digo que debamos sumarnos a los pesimistas. Pero, al menos, los pesimistas ya han cargado a la cuenta de la vida y de la historia la prueba extrema, y como es difícil resignarse a aceptarla, nos llevan a pensar, a salvarnos, a trabajar sin ilusiones por la salvación. Por otra parte, es mejor una actitud de inteligente desesperación que la opuesta de obtusa esperanza (y, por supuesto, de obtusa desesperación, es decir de una de-*

6. *Filosofia della guerra nell'era atomica,* en «Terzo programma», 1965, núm. 3, pp. 7-27. El pasaje citado en la página 27.

sesperación inerte, resignada a lo peor, paralizante, satisfecha de sí misma). Hay que tomar en cuenta a los pesimistas, porque podrían tener razón. Podrían, pero no deben. La salvación es un esfuerzo consciente, y una vez más, como sucede siempre en la historia cuando están en juego los valores supremos, un ideal moral».

El ensayo de 1966 publicado aquí fue, así, el resultado, la conclusión y la síntesis de algunos intentos precedentes que de alguna manera lo habían anticipado y preparado. Con él se relacionan otros dos escritos que publico en este volumen: Derecho y guerra, *que leí como discurso inaugural en la Academia de Ciencias de Turín en el año 1964-65,*[7] *y que escribiera contemporáneamente a un artículo,* Law and Force, *destinado a una revista de filosofía norteamericana;*[8] *y el ensayo* La idea de la paz y el pacifismo, *que nació como lección introductoria del curso sobre derecho humanitario internacional, pronunciada en Sanremo el 15 de septiembre de 1974, y revisado posteriormente para su publicación en «Il Politico».*[9] *El pri-*

7. *Diritto e guerra,* discurso en la inauguración del año académico 1964-65, 9 de marzo de 1965, Turín, Academia delle Scienze, 1965; publicado también en «Revista de filosofía», LVI (1965), páginas 1-18. En forma abreviada presenté el mismo ensayo en el coloquio sobre el tema «La guerre et ses théories», organizado por el *Institut International de Philosophie Politique,* que tuvo como sede la Abadía de Royaumont, el 1 y 2 de julio de 1966; posteriormente apareció en el volumen *La guerre et ses théories,* París, Presses Universitaires de France, 1970, con el título de *Esquisse d'une théorie sur les rapports entre guerre et droit.* Publicado también en italiano con el título *Per una teoria dei rapporti fra diritto e guerra,* en *Scritti in memoria di Antonino Giuffré,* Milán, Giuffré, 1967, vol. I, pp. 91-98.

8. *Law and Force,* en «The Monist», XLIX (1965), pp. 321-341. Publicado también en italiano, en «Rivista di diritto civile», XII (1966), pp. 537-548. Posteriormente integró el volumen *Studi per una teoria generale del diritto,* Turín, Giappichelli, 1970, pp. 119-138.

9. «Il Politico», XL, 1975, núm. 2, pp. 197-218. De este artículo se han omitido aquí los dos últimos parágrafos que retomaban la tipología de las diversas formas de pacifismo ya ilustrada en el primer ensayo sobre *Il problema della guerra e le vie della pace.* Sobre el mismo tema, véase también la voz *Pacifismo* redactada

mero pretende demostrar que la relación derecho-guerra es tan compleja como la de derecho-fuerza, ya que ésta, como la guerra, puede ser considerada, desde diferentes puntos de vista, tanto la antítesis del derecho como por el contrario, la fuente del mismo, tanto el medio para hacer cumplir el derecho, como por el contrario, el objeto principal de la reglamentación jurídica. El segundo considera la relación paz-guerra tanto desde el punto de vista conceptual como desde el sociológico, y traza una breve historia de las distintas formas de pacifismo, distinguiéndolas por la diversa explicación que cada una de ellas ofrece sobre la causa principal de las guerras.

Además del tema de la guerra y de la paz, el otro gran centro de debate en la escena internacional es la tutela internacional de los derechos del hombre. Publico aquí dos escritos sobre este problema,[10] *en los que demuestro cuál es la divergencia, en apariencia insanable, entre las solemnes declaraciones oficiales, empezando por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (de la que ya se ha celebrado el trigésimo aniversario), y la realidad de las relacio-*

---

por mí para el *Dizionario di politica,* al cuidado de N. Bobbio y N. Matteucci, Turín, Utet, 1976, pp. 691-693. Posteriormente, A. d'Orsi, *Introduzione al pacifismo,* en «Trimestre», X, núm. 1-2, 1977, páginas 113-151.

10. *Sul fondamento dei diritti dell'uomo,* en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLII (1965), pp. 301-309. Apareció también en francés con el título *L'illusion du fondement absolu,* en *Les fondements des droits de l'homme,* Florencia, La Nuova Italia, 1966; y *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo,* en «La comunità internazionale», XXIII (1968), pp. 3-18. Había tratado el tema por primera vez en la conferencia *La dichiarazione universal dei diritti dell'uomo,* dictada en la Escuela de Aplicación de Armas, Turín, 4 de mayo de 1951, publicada en Turín, Arti Grafiche, 1951. Sobre el mismo tema, *Eguaglianza e dignità degli uomini,* en *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite,* Padua, Cedam, 1963, pp. 29-42, e *Il preambolo della Convenzione europea dei diritti dell'uomo,* en «Rivista di diritto internazionale», LVII, 1974, núm. 3, pp. 437-445. Fragmentos de estos artículos en I. Vergnano, *I diritti umani. Il Manifesto della civiltà negli strumenti internazionali e la società contemporanea,* Turín, Paravia, 1978.

nes internacionales. Los dos temas, el de la guerra y el de la paz, y el de la tutela internacional de los derechos del hombre, se encuentran conectados entre sí más de lo que pueda parecer a simple vista. Tanto la guerra cuanto la dificultad de proteger internacionalmente los derechos del hombre son dos expresiones características de la soberanía casi absoluta de los estados en sus relaciones recíprocas, y son por tanto inherentes a la estructura de la comunidad internacional, compuesta de entes recíprocamente independientes, y están destinadas a ser atenuadas o eliminadas sólo con la restricción o la superación del principio de la autotutela sobre el que, en última instancia, aún se basan los estados en sus relaciones y en la relación de cada uno de ellos con la comunidad internacional.

La afirmación de que ante la guerra atómica somos, debemos ser, todos objetores expresaba en su forma extrema la convicción de que había llegado ya el momento de revalorizar el tema de la no violencia, de comenzar a considerarlo el tema fundamental de nuestro tiempo. Desde los años de la resistencia al fascismo la no violencia había sido el núcleo central del mensaje de Aldo Capitini, que había visto muy bien el nexo entre democracia entendida como democracia directa, participación popular, poder desde abajo, u «omnicracia», como él la llamaba, y la práctica de la no violencia. En 1969, un año después de su muerte, escribí la introducción a un libro póstumo en que se habían reunido sus principales escritos sobre el tema y que fue publicado por La Nuova Italia con el título que él había dado a un periódico del que había sido inspirador y director en los últimos años: *El poder de todos*. Volví otras veces sobre su pensamiento y su obra,[11] convencido de que me-

11. *La filosofia di Aldo Capitini*, en «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Clase de Letras y Filosofía, serie III, vol. 1,

recían ser más conocidos y comprendidos. Desde 1960 me mantenía en contacto con Giuliano Pontana quien, inspirándose en parte también en Capitini, había estudiado y profundizado el pensamiento de Gandhi, al que dedicaría años más tarde la más completa antología de escritos que se han publicado en Italia con una introducción teórica e histórica de vasto alcance.[12]

No me considero un militante de la no violencia, pero he adquirido la certeza absoluta de que, o los hombres lograrán resolver sus conflictos sin recurrir a la violencia, en particular a la violencia colectiva y organizada que es la guerra —exterior o interior—, o la violencia los borrará de la faz de la tierra. La importancia de los movimientos que predican la no violencia colectiva y activa deriva de la clara conciencia de que, a medida que la violencia se hace más total, se hace también más ineficaz. Ciertamente, el hombre no puede renunciar a combatir contra la opresión, a luchar por la libertad, por la justicia, por la independencia. ¿Pero es posible, y será productivo y decisivo, combatir con otros medios que no sean los tradicionales de la violencia individual y colectiva? Ése es el problema. El ejemplo más alto y más convincente del método de la no violencia para la solución de los conflictos sociales no hay que ir a buscarlo demasiado lejos. Por suerte, cada día lo

---

1975, pp. 309-328, y *L'antitesi radicale del fascismo*, en *Il messaggio di Aldo Capitini*, Manduria, Lacaita, 1977, pp. 501-504.

12. M. K. Gandhi, *Teoria e pratica della non violenza*, al cuidado de G. Pontara, Turín, Einaudi, 1973. Del mismo Pontara se ha publicado, con un breve prólogo mío, el volumen *Se il fine giustifichi i mezzi*, Boloña, Il Mulino, 1974, donde se trata el problema: *Il fine di un ordine socialista giustifica qualsiasi mezzo necessario alla sua realizzazione?*, pp. 223-234. Entre las otras contribuciones de Pontara a la actividad didáctica de la Facultad de Ciencias Políticas de Turín, con seminarios sobre temas de ética y metaética, deseo recordar aquí las lecciones que diera sobre *Etica e conflitti di gruppo* durante mi curso sobre la paz y la guerra, citado en la nota 5, y resumidas en apéndice a los fascículos, páginas 258-273.

experimentamos incluso en nuestro país: es la democracia. Desde el momento mismo de su aparición, la democracia ha sustituido la lucha cuerpo a cuerpo por la discusión, el tiro de gracia del vencedor sobre el vencido por el voto y la voluntad de la mayoría que permiten al vencido de ayer convertirse en el vencedor de mañana sine effusione sanguinis. *Quienes, aun viviendo en una sociedad democrática, predican y practican la violencia deben ser considerados —especialmente si se trata de «intelectuales», es decir personas cuya función debiera ser la de iluminar las mentes y no la de embotarlas, la de razonar sobre las pasiones propias y ajenas, no la de exasperarlas— como insensatos e irresponsables. Contra la ciega perversidad de los ideólogos de la violencia no encuentro mejor antídoto que las sacrosantas palabras dirigidas por Herzen* A un antiguo compañero, *que a menudo he leído a los jóvenes con quienes hasta ahora he tenido el privilegio de poder hablar casi a diario: «Con la violencia y con el terror se difunden religiones y políticas, se fundan imperios autocráticos y repúblicas inescindibles, con la violencia se puede destruir y despejar el lugar, nada más». Y más adelante: «Contra los falsos dogmas, contra las creencias, por más delirantes que sean, no se puede combatir sólo con la negación, por sabia que sea. Decir "no creáis" es tan autoritario, y en el fondo absurdo, como decir "creed"». Sigue: «El nuevo orden que se va estableciendo debe ser no sólo una espada que corta, sino también una fuerza que custodia». Y por último: «El cambio social no tiene necesidad de nada más que de inteligencia y fuerza, conocimiento y medios. Pero la inteligencia nos obliga de manera terrible. Tiene incesantes remordimientos de razón y los implicables reproches de la lógica».*[13] *La inteligencia «nos obliga de ma-*

13. A. I. Herzen, *A un vecchio compagno*, al cuidado de V. Strada, Turín, Einaudi, 1977, pp. 6, 7 y 8.

nera terrible»: ¡admirables palabras! Para predicar y practicar la violencia hay que sacudirse antes de encima esa terrible obligación: porque a lo que nos obliga la inteligencia, hoy más que en ningún otro momento de la historia, es a entender que la violencia tal vez haya dejado definitivamente de ser la comadrona de la historia y se está convirtiendo cada vez más en su sepulturero.

Al tema de la no violencia está dedicado el último ensayo que presenté como ponencia introductiva al congreso sobre «marxismo y no violencia», que tuvo lugar en Florencia en abril de 1975.[14] *El último en orden cronológico pero, es mi deseo, el primero por la importancia del problema que aquí propongo no como punto de llegada sino como punto de partida para una ulterior discusión.*

Septiembre de 1979

Norberto BOBBIO

14. En *Marxismo e nonviolenza*, Génova, Editorial Lanterna, 1977, pp. 167-179. De este mismo escrito existe también una redacción más amplia en francés, titulada *Existe-t-il une alternative?*, en «Comprendre», Société Européenne de Culture, núm. 41-42, 1976, pp. 44-56. El texto publicado aquí es el de la ponencia florentina al que se le han añadido algunas páginas de la redacción francesa. En esta ponencia he retomado temas que había desarrollado ya en la comunicación al Congreso de Sassari sobre «Autonomia e diritto di resistenza», *La resistenza all'oppressione, oggi*, en «Studi sassaresi», serie III, 1970-1971, pp. 15-31.

I

EL PROBLEMA DE LA GUERRA Y LAS VÍAS DE LA PAZ

La botella, la red y el laberinto

Wittgenstein ha escrito que la tarea de la filosofía es la de enseñar a la mosca a salir de la botella. Esta imagen, elevada a representación global de la vida humana, refleja sólo una de las posibles situaciones existenciales del hombre, y no la más desfavorable. Es la situación en que existe una vía de salida (evidentemente se trata de una botella sin tapón); por otra parte, fuera de la botella hay alguien, un espectador, el filósofo, que ve claramente dónde está.

¿Pero qué pasa si en lugar de la imagen de la mosca en la botella consideramos la del pez en la red? También el pez se debate en la red para salir de ella, con una diferencia: cree que hay un camino de salida, pero éste no existe. Cuando la red se abra (no por obra suya), la salida no será una liberación, es decir un principio, sino la muerte, o sea el fin. En esta situación, la tarea del filósofo, del espectador externo que ve no sólo el esfuerzo sino también la meta, no puede ser ya la descrita por Wittgenstein. Con toda probabilidad predicará la va-

nidad de la *cura*, de agitarse sin un objetivo, la renuncia a los bienes cuya posesión no es segura y en cualquier forma ya no depende de nosotros, la abstinencia, la resignación, la imperturbabilidad. Nos invitará a contentarnos con el breve tiempo de vida que aún nos es dado vivir, a esperar la muerte con serenidad y tal vez a cultivar nuestro jardín. Se trata, como cualquiera puede reconocer con facilidad, de las varias formas de filosofía como sabiduría, mientras que el caso de la mosca la filosofía se había presentado bajo las formas del saber racional. Pero nosotros, los hombres, ¿somos moscas en la botella o peces en la red?

Tal vez ni una cosa ni la otra. Tal vez la condición humana puede representarse globalmente de manera más apropiada con una tercera imagen: el camino de salida existe, pero no hay ningún espectador afuera que conozca de antemano el recorrido. Estamos todos dentro de la botella. Sabemos que la vía de salida existe, pero sin saber exactamente dónde se halla procedemos por tentativas, por aproximaciones sucesivas. En este caso, la tarea del filósofo es más modesta en relación con la primera situación y menos sublime en relación con la segunda: enseña a coordinar los esfuerzos, a no arrojarse de cabeza a la acción, y al mismo tiempo a no demorarse en la inacción, a hacer elecciones razonadas, a proponerse, a título de hipótesis, metas intermedias, corrigiendo el itinerario durante el trayecto si es necesario, a adaptar los medios al fin, a reconocer los caminos equivocados y abandonarlos una vez reconocidos como tales. Para esta situación nos puede ser útil otra imagen, la del laberinto: quien entra en un laberinto sabe que existe una vía de salida, pero no sabe cuál de los muchos caminos que se abren ante él a medida que marcha conduce a ella. Avanza a tientas. Cuando encuentra bloqueado un camino vuelve atrás y sigue otro. A veces el que parece más fácil no es el más

acertado; otras veces, cuando cree estar más próximo a su meta, se halla en realidad más alejado, y basta un paso en falso para volver al punto de partida. Se requiere mucha paciencia, no dejarse confundir nunca por las apariencias, dar (como suele decirse) un paso cada vez, y en las encrucijadas, cuando no nos es posible calcular la razón de la elección y nos vemos obligados a correr el riesgo, estar siempre listos para retroceder. La característica de la situación del laberinto es que ninguna boca de salida está asegurada del todo, y cuando el recorrido es justo, es decir conduce a una salida, no se trata nunca de la salida final. La única cosa que el hombre del laberinto ha aprendido de la experiencia (supuesto que haya llegado a la madurez mental de aprender la lección de la experiencia) es que hay calles sin salida: la única lección del laberinto es la de la *calle bloqueada.*

Estas metáforas se aplican con la misma eficacia al problema del sentido de la vida individual, del destino del hombre como individuo aislado, que al problema del sentido o del destino de la humanidad. Corresponden a tres modos de concebir el sentido de la historia. Se pueden representar en ellos tres típicas filosofía de la historia. Por supuesto, no son las únicas. Dejan fuera, en ambos extremos, dos: la concepción religiosa, mejor dicho cristiana, de la historia, para la cual la solución existe, pero fuera de la historia y el único espectador es Dios; y la del pesimismo radical (pantragismo), para la que no sólo no hay solución final, sino que tampoco hay soluciones parciales, intermedias, y no existe otra condición que el sufrimiento inútil, otra actitud posible, como la indiferencia o la desesperación, y suponiendo que exista un espectador, éste o no presta atención o es impotente.

Pero aquí no me interesa la filosofía de la historia en cuanto tal; sólo me interesa en relación con el problema de la guerra. La guerra ha sido siempre

uno de los temas obligados y predilectos de toda filosofía de la historia, por lo que tiene de terrible y fatal, que parece o casi siempre ha parecido inherente a ella. Si la filosofía de la historia es la reflexión sobre el destino de la humanidad en su conjunto, la presencia de la guerra en cada fase de la historia humana, por lo menos hasta hoy, constituye para dicha reflexión uno de los problemas más inquietantes y fascinantes. Incluso, como se ha hecho notar repetidas veces, el punto de arranque y crecimiento de las filosofías de la historia son las grandes catástrofes de la humanidad, y entre éstas la guerra ocupa un lugar de privilegio. La filosofía de la historia como reflexión sistemática nació con la Revolución francesa y las guerras napoleónicas (Hegel y Comte); tuvo su segundo renacimiento con la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa (Spengler, Toynbee). La amenaza de la guerra termonuclear, acompañada por el espectro que evoca, de una destrucción sin precedentes y quizá de la «solución final», probablemente esté destinada a provocar un tercer florecimiento.

Pero hoy el problema se plantea de manera distinta. La operación que consiste en atribuir un sentido a un hecho o una serie de hechos, supone la referencia a un fin, sea en cuanto el hecho mismo es el fin a que se tiende, sea en cuanto es un medio adecuado para alcanzar dicho fin. El problema de dar un sentido a la historia en su conjunto presupone que nos encontremos capacitados para dar una respuesta a la siguiente pregunta: «¿Cuál es el fin último de la historia?». Pero si la historia está destinada a culminar en la autodestrucción del hombre, si la historia no tiene una finalidad, sino sólo un final, ¿tiene sentido aún plantearse el problema del sentido de la historia? Es sabido que uno de los modos de conferir sentido a la vida individual es, en una concepción inmanentista, el de hacerla confluir con la vida de toda la humanidad; ahora bien, si no logra-

mos ya dar un sentido a la historia en su conjunto, ¿no corremos el riesgo de privar de sentido, es decir de convertir en absurda, también la vida de los individuos? Hasta ahora, la tarea de la filosofía de la historia ha sido justificar, como veremos mejor a continuación, la guerra. ¿No hemos llegado quizás, al punto en que corresponde a la guerra, a la guerra atómica quiero decir, la tarea de *dejustificar* la filosofía de la historia, o por lo menos de invertir su sentido, vale decir de hacer de la filosofía de la historia no el proceso de racionalización del curso histórico de la humanidad por excelencia sino, por el contrario, la demostración de su absurdidad?

Volvamos por un momento a nuestras tres metáforas: si la «solución final» es inevitable, nosotros no somos como las moscas guiadas con sabiduría por el filósofo hacia la salida de la botella, sino como los peces que se debaten inútilmente en la red. ¿Y si, en cambio, fuéramos seres racionales que van errantes por un laberinto, que se han dado cuenta de que la guerra, cuando ha tomado las dimensiones de la guerra atómica, es pura y simplemente un camino bloqueado?

La guerra como camino bloqueado

Por camino bloqueado entiendo un camino sin salida, que no conduce a la meta propuesta y como tal debe ser abandonado. Pero también esta metáfora, como todas, es aproximada: la historia humana es demasiado complicada como para que se pueda abarcar un panorama con una imagen; o bien es tan complicada que, al no poder exponerla por conceptos, debemos contentarnos con imágenes aproximadas (pero en este caso debemos tener perfecta conciencia de la diferencia existente entre una imagen y un concepto). Tomemos como ejemplo de camino blo-

queado la esclavitud: durante siglos la humanidad ha seguido el camino de la relación amo y esclavo en las relaciones de trabajo; ahora la ha abandonado, casi universalmente, y es previsible que lo mismo hará en el futuro. Pero no se trata en absoluto de un camino, como sugeriría la imagen del laberinto, del cual luego de darnos de cabeza contra la pared, nos veamos obligados a retroceder. ¿Retroceder hacia dónde? ¿Hacia el estado de naturaleza, cuando los hombres eran libres e iguales y no existían ni amos ni siervos? No digo que no se haya dado esta respuesta, pero es tal que para salvar una metáfora se ve forzada a inventar un mito innecesario. Los caminos bloqueados de la historia, a diferencia del laberinto, han servido igualmente para recorrer un trecho del trayecto hacia la meta; cuando se las ha abandonado, el nuevo camino ha comenzado en el punto donde había acabado el antiguo. O al menos tal es la respuesta del historicismo, es decir de la filosofía que ha dado hasta ahora la interpretación del desarrollo histórico de la humanidad generalmente más aceptada: no sólo *veritas*, sino también *civitas filia temporis*. Cada época tiene no sólo su verdad, sino también sus instituciones. Ni siquiera el de la esclavitud es un camino equivocado, que habría sido mejor no seguir: la respuesta del historicismo es que probablemente, en las particulares circunstancias en que surgió y se desarrolló, no era posible otra solución (la historia no se escribe con los «si» y no es lícito, según un historicista coherente, plantear la pregunta que en cambio un moralista se plantea con toda razón: «Si la humanidad no hubiera conocido la esclavitud, ¿qué habría sucedido?»). A diferencia de los caminos del laberinto, los de la historia son pues, según la interpretación más corriente, caminos obligados (incluso cuando, al final, se encuentran bloqueados).

En segundo lugar, en el laberinto, cuando llega-

mos al final de un camino bloqueado, nos vemos obligados a retroceder, es decir que el abandono del camino es una necesidad. ¿Pero el abandono de un camino bloqueado (y obligado) de la historia es una *necesidad* (natural) o un *deber* (humano)? En otras palabras, ¿nosotros no proseguimos porque proseguir es imposible, o porque es moralmente condenable, económicamente inútil o de todos modos inoportuno, y por tanto no es *imposible* sino *indeseable*? Como veremos, esta pregunta es importante para distinguir actitudes diversas ante la guerra. Por el momento, baste con anotar que ante los caminos bloqueados de la historia son posibles dos actitudes distintas: el agotamiento de una institución puede ser objeto de una simple constatación de hecho (o, lo que es lo mismo, de una previsión, si el agotamiento se halla sólo en curso), o de un proyecto, vale decir de un programa de trabajo que se inspira en ciertas evaluaciones de los fines, los medios, y de la relación entre medios y fines. Dejando por el momento de lado el problema de la guerra y la paz, consideremos otro gran tema de la controversia ideológica actual: la estructura capitalista de la sociedad. Esta controversia puede expresarse perfectamente, siguiendo con la imagen del laberinto, en los siguientes términos: «¿Es o no el capitalismo un camino bloqueado?». Pero sucede que quienes dan a esta pregunta una respuesta afirmativa no están luego de acuerdo sobre el sentido de la respuesta. Para unos, el capitalismo está destinado a morir por las contradicciones que él mismo genera: ha sido necesario, tal vez beneficioso, pero su tiempo toca a su fin; para otros, el fin del capitalismo no es sólo una esperanza, un acto de fe, o una certeza, sino un compromiso: que sea un camino bloqueado de la historia quiere decir no que *no puede no* sobrevivir, sino que en realidad no *debe* sobrevivir.

Por último, es preciso agregar que, pese a todas

las correcciones, la imagen del laberinto sigue siendo siempre sólo una propuesta atractiva para una teoría, y mucho menos la única teoría de la historia posible. La afirmación de que la historia avanza por caminos bloqueados presupone la aceptación dc al menos dos hipótesis, ninguna de las cuales están demostradas o son demostrables: que el curso de la historia es un proceso, y que tal proceso sea irreversible. Que el devenir histórico sea un proceso es otra afirmación común a las filosofías historicistas, sin que importe si este proceso se concibe como una evolución continua y gradual o como una serie de momentos dialécticos, como una línea recta o zigzagueante, una espiral, etc.: a las filosofías historicistas se contraponen, o mejor dicho se han contrapuesto en el pasado, todas las filosofías que han concebido el reino del hombre como el reino de la contingencia absoluta, donde todo lo que sucede, por ser producto de la libertad del hombre, podría también no haber sucedido, de lo que se deriva el desinterés o el desprecio por la historia, la indiferencia (tan frecuente por otra parte en los espíritus religiosos) ante los acontecimientos del pasado. Para estas filosofías no pueden haber caminos bloqueados: ¿quién o qué nos garantiza que la esclavitud no reaparecerá? Efectivamente, no sabemos nada al respecto: el trabajo forzado, que ha hecho su reaparición en las últimas décadas, aunque en momentos catastróficos, es una forma modernizada, y quizá más bárbara y brutal, de esclavitud, es decir, la consideración del trabajo como castigo y expiación de delitos (el aspecto particularmente infame de la esclavitud de hoy es que casi siempre se trata de delitos no cometidos). Pero existe siempre una diferencia respecto de la esclavitud antigua: ésta era aceptada como lícita o natural, y hasta los filósofos la justificaban; los trabajos forzados, hoy, son condenados por la conciencia moral general, y donde se los ha instituido, o se ha desmentido su existencia

o se ha adoptado, como justificación, un estado de necesidad momentáneo. Justamente porque no sabemos nada al respecto, la idea de la historia como proceso es una hipótesis, que siempre se verificará tan sólo parcialmente, y vale como punto de llegada y de partida para un procedimiento de racionalización que sirve, en última instancia, para fundamentar, sostener y guiar elecciones prácticas.

Para que se pueda hablar de caminos bloqueados, no basta con concebir la historia como un proceso: es necesario que este proceso sea considerado como irreversible. Giambattista Vico, impresionado por la crisis del mundo antiguo y por la «barbarie retornada» del mundo medieval había inventado la teoría de los grandes ciclos históricos, de los cursos y recursos. En una concepción cíclica de la historia, ninguna institución puede considerarse desaparecida definitivamente: lo que ha sido retornará, o al menos, puede retornar. La idea de la irreversibilidad está vinculada a la teoría iluminista del progreso, pero después ha sido aceptada por la mayor parte de las filosofías de la historia siguientes, románticas, positivistas, al punto de ser considerada casi como una contraseña de la filosofía de la historia. Pero también ella, lejos de ser la expresión de una ley objetiva, es el ingrediente de una elección racional; caracteriza, en efecto, una actitud ético-política, al menos bien caracterizado negativamente: la actitud de quien rehuye la nostalgia del pasado, rechaza los grandes e imposibles retornos, no pretende, como se dice a menudo, que el reloj de la historia retroceda. La irreversibilidad del proceso histórico es uno de los argumentos más comunes que se aducen como sostén de una elección política: según los momentos, han sido elevadas a momentos de un proceso irreversible las guerras nacionales, en el siglo pasado, y hoy la descolonización, la revolución industrial y el sufragio universal; para los socialistas se halla sumido en

un proceso irreversible de deterioro el sistema capitalista, para los comunistas, también el Estado; para las filosofías inmanentistas, la religión.

Después de estas aclaraciones, que la guerra es un camino bloqueado puede significar dos cosas diversas: *a*) la guerra es una institución agotada que ya ha cumplido su ciclo y está destinada a desaparecer; *b*) la guerra es una institución inconveniente, o injusta, o impía, que debe ser eliminada. En otras palabras, el fin de la guerra se da ya por sentado, pero se trata de saber si este evento es objeto de una *predicción* o de un *proyecto* humano. Las dos posiciones han dado origen, como veremos en su momento, a dos corrientes de pacifismo que denominaremos pacifismo pasivo y pacifismo activo. No hay duda de que la amenaza de la guerra termonuclear ha contribuido enormemente a reforzar a ambas: ante el problema de la nueva guerra y de sus consecuencias, en efecto, las dos reacciones más frecuentes son las que corresponden justamente a las actitudes del pacifismo pasivo y del pacifismo activo: *a*) la guerra hoy se ha convertido en algo tan terrible y catastrófico para ambos contendientes que, como medio para resolver las grandes controversias internacionales, no sirve y, por consiguiente, está destinada a desaparecer (dejando de lado por ahora el problema de las guerras con armas tradicionales que, de todos modos, no podrían resolver las grandes controversias internacionales); *b*) la guerra termonuclear, por sus consecuencias terroríficas, por la amenaza que acarrea consigo de la autodestrucción del género humano, y de todas formas, incluso para los más optimistas, de la aniquilación de centenares de millones de víctimas ignorantes e inocentes, es condenable según los valores humanos más comúnmente aceptados, y por lo tanto es preciso hacer todos los esfuerzos para encontrar los remedios adecuados para eliminarla para siempre.

La primera actitud corresponde a la fe en el llamado *equilibrio del terror*, por el cual la paz se confiaría no al tradicional e inestable equilibrio de poder sino, por el contrario, a una nueva y más estable forma de equilibrio, el de la impotencia (terror paralizante). Pueden recordarse a este propósito las célebres declaraciones de Churchill al día siguiente del estallido de la primera bomba atómica soviética: «Por un proceso de sublime ironía, el mundo ha alcanzado un estadio en el cual la seguridad será el gallardo vástago del terror y la supervivencia el hermano gemelo de la aniquilación».[1] La segunda actitud es la que da impulso a todos los movimientos que de un modo u otro tienden a la formación de una *conciencia atómica*. Desde el punto de vista de la primera de las actitudes, el hecho de que la institución de la guerra, después de la aparición del arma total, deba considerarse un camino bloqueado significa que el camino de la guerra, recorrido ininterrumpidamente hasta hoy por la humanidad, se ha hecho *imposible*; desde el punto de vista de la segunda de las actitudes significa que, aun siendo posible, es *injustificable* (o ilegítima).

Un cambio histórico decisivo

Aceptar una u otra de las dos actitudes significa ser conscientes de encontrarse frente a un cambio histórico decisivo, es decir a uno de esos momentos, para continuar con nuestra metáfora, en que, tras reconocer por fin que el camino es el equivocado, intentamos uno nuevo. Hablo de «cambio decisivo», aun sabiendo que debemos usar esta expresión con mucha cautela. Al juzgar el desarrollo histórico de la humanidad, filósofos, moralistas, historiadores, han abusado de la

1. Cita de R. E. Lapp, *La strategia dell'annientamento*, Turín, Einaudi, 1963, p. 89.

categoría del «cambio decisivo» (como, por otra parte, de todas las otras categorías para la comprensión histórica, como «crisis», «decadencia», «transición», etc.). Circunstancias que parecieron decisivas a los contemporáneos resultaron unos giros para las generaciones sucesivas moderados, apenas perceptibles: las guerras sobre todo, por los desórdenes que conllevan, han suscitado, también en el pasado, absurdas esperanzas en una renovación radical de la vida de los pueblos, sino en una paz definitiva. Entre todas las lecciones que se pueden extraer de la historia, ninguna más instructiva que la de los cambios decisivos fallidos (o, si se prefiere, ninguna más cruel que la de los entusiasmos que recaen sobre sí mismos). La furia del viento cae sobre el bosque; pero después advertimos que apenas si ha derribado algún tronco o quebrado algunas ramas.

¿Pero podemos verdaderamente comparar la guerra termonuclear con las guerras del pasado? Creo que se debe dar una respuesta negativa a esta pregunta. Pero no tengo la menor intención, para ello, de recurrir al argumento del horror. Las guerras han sido siempre horrorosas, y sus mismos contemporáneos las han considerado así. La fantasía humana tiene límites hasta para imaginar lo horrendo. Voltaire no tenía ante los ojos el espectáculo de Hiroshima, cuando, para suscitar repulsión contra la guerra, describía el cuadro del soldado al que media libra de plomo disparada a una distancia de mil pasos le rompe el cuerpo y muere a los veinte años entre horribles tormentos en medio de cinco o seis mil moribundos, mientras sus ojos, abriéndose por última vez, ven la ciudad en que ha nacido destruida por el hierro y el fuego, y los últimos sonidos que oyen sus oídos son los gemidos de las mujeres y de los niños que expiran bajos las ruinas».[2] El horror es el argumento de quie-

2. *Diccionnaire philosophique*, voz *Guerre*.

nes son censurados por los «minimizadores», los «realistas», los que logran conservar la sangre fría, como «apocalípticos». Yo soy, es cierto, en el fondo secreto de mi pensamiento, un apocalíptico; creo que después de Hitler se ha colmado la medida, y la furia destructora ya ha realizado de modo ejemplar su ensayo general, y que esa furia o locura más un arsenal de bombas de 100 megatones constituye un espectáculo al que no deseo asistir: no porque tenga miedo a morir, sino porque tendría vergüenza de sobrevivir. Soy un apocalíptico porque, además de todo lo dicho, con Hitler, aunque muchos no se hayan dado cuenta o finjan no haberse dado cuenta, el apocalipsis se ha producido ya, por lo menos en una parte del mundo. Pero sé que el apocalipsis es un estado de ánimo, no un argumento.

Hay otras razones para afirmar que la nueva guerra no puede ser comparada con las del pasado, sin necesidad de molestarse con el apocalipsis: tres por lo menos, sobre las que invito a reflexionar seriamente a toda persona razonable. Una filosófica, o si se quiere —no debemos temer adoptar palabras fuertes— metafísica. Ninguna guerra del pasado, por más larga y cruel que haya sido, ha puesto en peligro toda la historia de la humanidad; no es seguro que a continuación del desencadenamiento de una guerra termonuclear lo que hasta ahora no ha ocurrido pueda ocurrir. Podemos incluso responder, cínica o resignadamente, que no nos importa nada: pero eso no impide que el posible final de la historia sea un hecho nuevo y decisivo desde el punto de vista de esa misma historia. Se podría también decir así: el espectro de la guerra termonuclear provoca la crisis de todo intento hecho hasta ahora de dar un *sentido* a la historia a través de la imaginación de un *telos* al que la humanidad tiende o debería tender. Tomemos como ejemplo la más célebre de todas las filosofías de la historia, la de Hegel, según la cual la

historia es la «actividad por la que se realiza la libertad, el fin absoluto y final del mundo» (*Enciclopedia*, par. 549), y este fin se realiza a través de momentos sucesivos del diferente espíritu de los pueblos. Léanse los últimos parágrafos de la *Filosofía del derecho*, imaginando la catástrofe atómica. Repítase este experimento mental —que yo creo saludable— para todas las filosofías de la historia que nos caigan entre manos. Los resultados son sorprendentes: lo que se ha pensado hasta ahora para justificar la historia estalla como una pompa de jabón. Se podría objetar: peor para la filosofía de la historia. Y sin embargo, uno de los criterios empleados hasta ahora para evaluar como cambio de dirección un hecho ha sido considerar las modificaciones que éste aporta a la concepción general y tradicional de la historia (piénsese en la filosofía de la historia después de la Revolución francesa; después de la revolución industrial, después de la revolución soviética). Por tanto, no puede escapar a tal evaluación un hecho, como lo es la guerra termonuclear, que no sólo modifica la filosofía de la historia corriente, sino que puede llegar a segar de raíz las condiciones mismas de toda filosofía de la historia futura.

La segunda razón es también de carácter filosófico: en el pasado se han inventado infinitas teorías (sobre las que volveremos) para justificar la guerra (si no todas las guerras, una clase o un tipo de guerra). La mayor parte de dichas teorías no resiste a la prueba de la guerra termonuclear: algunas de ellas parecen hoy en día simplemente pueriles o monstruosas, y hacen que nos entren ganas de dar razón a los irreverentes que se burlan de la filosofía de los adoctrinados (pienso en las «derivaciones» de Pareto). No digo que no se puedan inventar nuevas justificaciones también para la guerra termonuclear (véase al respecto el parágrafo siguiente). Pero justamente la novedad de la justificación es la mejor prueba de

la novedad del evento. Diciendo que la guerra termonuclear nos sitúa frente a un cambio decisivo, no queremos decir que es injustificable: nos basta con demostrar que para justificarla es preciso abandonar las filosofías de la guerra propuestas hasta ahora.

La tercera razón es utilitaria, y siendo por lo mismo la más comprensible y aceptable, es también la aducida con más frecuencia (se puede aducirla sin pasar por apocalípticos, por profetas de la desgracia, por indeseables aguafiestas): la guerra termonuclear no sirve al objetivo. El primer objetivo de la guerra es la victoria (por lo que resulta equivocado el parangón de la guerra con el juego, retomado por teorías recientes: el primer objetivo del juego es el juego en sí mismo). Pero a medida que la potencia de las armas aumenta, será siempre más difícil de distinguir, en el caso en que la guerra explote en toda su terrible fuerza, al vencedor del vencido: los únicos vencedores podrían ser los no beligerantes, los neutrales, o más simplemente, los que por azar hayan salido indemnes de la matanza. El argumento de la confusión de vencedores y vencidos en el mismo destino de muerte es el motivo principal de la campaña pacifista llevada a cabo durante varios años con ejemplar y prodigiosa energía por Bertrand Russell. El motivo de la inutilidad de la guerra no es nuevo en la historia (bástenos con recordar el libro, en cierto sentido profético, de Norman Angell, *La gran ilusión*, 1910). Pero hasta ahora ha sido desmentido por los hechos: los vencedores han sido vencedores, o al menos ha habido un vencedor (Francia e Inglaterra en la Primera Guerra Mundial, los Estados Unidos y la Unión Soviética en la Segunda), y los vencidos han sido vencidos, o al menos ha habido un vencido (el Imperio austrohúngaro en la Primera Guerra Mundial, desmembrado y sin que haya vuelto a renacer, Alemania en la Segunda, desmembrada y hasta ahora no reunificada). Hoy los términos del problema han

cambiado, y las previsiones, incluso las más optimistas, son unos oráculos, no digo ya sobre el resultado de la guerra, sino sobre los primeros momentos del desencadenamiento del duelo atómico, que dejan alelados y enmudecidos a los profanos, perplejos y reticentes a los responsables, pese a los oráculos «desapasionados» de las calculadoras (que proclaman vencedor al país A, «si pierde 30 millones de personas y el 27 % de su economía, mientras que el país B tiene 90 millones de muertos y el 68 % de su economía destruida»),[3] y a los cálculos tranquilizadores de los expertos (según Hermann Kahn, los Estados Unidos podrían recuperarse en cinco años si sufrieran un ataque con sólo 10 millones de víctimas, mientras con un ataque compacto que matara a 80 millones de norteamericanos la recuperación requeriría medio siglo).[4]

Realistas, fanáticos y fatalistas

Contra la idea de que el decurso histórico de la humanidad haya llegado a un cambio decisivo, con la aparición y proliferación de las armas termonucleares, y que dicho cambio decisivo consista en considerar la guerra como camino bloqueado, son posibles algunas posturas. Que la guerra sea un camino bloqueado puede significar, como hemos visto, que es *imposible* o *injustificable.* Pero el hábito de pensar en la guerra como un fenómeno inmanente a toda la historia del hombre, puede inducir a considerar que la guerra atómica no constituya un hecho nuevo de tal magnitud que la convierta en imposible o injustificable. La consideran posible los *realistas* (a quienes Günther Anders llama los competentes), quienes juzgando fríamente a la guerra atómica como una

3. Cit. de Lapp, *op. cit.*, p. 107.
4. Cit. de Lapp, *op. cit.*, p. 113.

guerra diferente, no cualitativa sino sólo cuantitativamente, de la guerra tradicional afirman que no se puede excluir su eventualidad en los desafíos de poder en los que se confía a la guerra, siempre considera como *extrema ratio* (pero *ratio* al fin), la decisión última. La consideran justificable los que no sabría denominar más que con el nombre de *fanáticos,* quienes, aun admitiendo la posibilidad de la autodestrucción total o al menos inmensa, sostienen que el sacrificio de la humanidad es éticamente bueno frente a la pérdida de un bien superior al de la vida, como lo es el de la libertad; o bien que la destrucción inmensa puede ser siempre un medio, y tal vez en determinadas circunstancias el único medio, o para hacer triunfar la propia concepción del mundo, o para afirmar el propio poderío, o, en casos desesperados, para salir de una situación intolerable (la fuerza de la desesperación). Por último, existen quienes consideran la guerra atómica fuera de las categorías de la posibilidad y de lo deseable, porque sostienen que se trata de un hecho necesario: son los *fatalistas,* que no discuten, sino aceptan; no actúan, esperan. Si la guerra termonuclear es un destino —destino inscrito en la evolución cósmica o predeterminado por la providencia—, pues bien, hay que resignarse: la única actitud razonable es inclinarse ante el destino. Cada hombre muere una sola vez: la muerte que lo aterroriza es su muerte y la de sus seres queridos (no más de una docena de personas). ¿Qué puede importarle la muerte de millones de otros hombres, la muerte de la humanidad, es decir de la suma de todos los hombres vivos, desde el momento en que todos los hombres que han vivido están muertos? La muerte que él teme, la suya y la de sus seres queridos, puede suceder cualquier día, por el más banal e imprevisible de los accidentes: una casa que se desploma, un choque de automóviles. Los centenares de millones de muertos que la guerra atómica

puede provocar no añade nada a su terror cotidiano, al terror humano ante la muerte. Si se ha dado el paso hacia la resignación y la aceptación de la muerte que nos importa, ¿por qué no aceptar la muerte ante la cual nos manifestamos indiferentes todos los días (¿cuántos millones de personas mueren al día, sin que su muerte arroje la menor sombra sobre nuestra alegría de vivir?)?

Si deseáramos un inventario completo, habría que tomar en cuenta también dos actitudes-límite de naturaleza meramente especulativa, que no se dejan reducir con facilidad a opinión política ni incorporar a una ideología: la actitud del *nihilista* metafísico, que podría ver en el final de la historia sólo la culminación de una loca aventura, de una «pasión inútil», o de una inconsistente diversión de una voluntad perversa, y por lo tanto consideraría la guerra atómica no como una condenación sino como liberación; la actitud del *místico* de inspiración religiosa, a quien la destrucción podría parecer la respuesta de la cólera divina a la insensata maldad de los hombres, y por tanto un castigo merecido (un segundo diluvio universal sin hombre justo que salvar).

Dejando de lado estas dos actitudes-límite, que no merecen refutación, no porque no se funden también ellas en argumentos sino porque, al menos por ahora, son políticamente inocuas, de las otras tres actitudes catalogadas antes, la más refutable y peligrosa me parece la de los realistas: aun cuando en la actualidad el estallido de la guerra termonuclear no llevaría probablemente a la destrucción total de la vida humana en la Tierra, aun cuando podamos admitir que el espectro del fin del mundo, cuya representación más eficaz es el *Compendio de la historia del mundo*, escrita e ilustrada por Bertrand Russell («Desde el día en que Adán y Eva comieron la manzana, el hombre no se ha abstenido nunca de cuanta locura fuese capaz», sigue, una fotografía del hongo

atómico, y luego, en una página en blanco: «El final»), es cierto que pertenece a la apologética más que a la discusión crítica, o sea, está científicamente calculado que las destrucciones serían de tales dimensiones que en un brevísimo lapso podrían matar a centenares de millones de hombres, ciudades populosas e industriosas, ganglios vitales para el desarrollo industrial, sin tener en cuenta las radiaciones, sobre cuyo efecto homicida en el espacio y en el tiempo no hay aún acuerdo de opiniones. Además, de las tres actitudes de justificación de la guerra termonuclear, la realista es la única que no sólo no pone trabas a la carrera de armamentos cada vez más homicidas sino que, considerándola a la manera tradicional como una necesidad de la política de poder acaba por favorecerla. Ahora bien, favorecer hoy en día la carrera de armamentos atómicos significa estimular la búsqueda de medios de destrucción cada vez más potentes, rápidos y seguros. La experiencia de los últimos veinte años es sumamente instructiva: no existen motivos para no prever que en los próximos veinte años la potencia destructiva de las bombas no se vaya a desarrollar con el mismo ritmo; por el contrario, hay motivos para suponer que el ritmo sea cada vez más acelerado, y la meta de esta carrera sea, antes o después, el arma absoluta. El realista, si es coherente, debe ser realista hasta el final: si no se detiene a mitad de camino —los efectos de una eventual guerra en el estado actual de los armamentos—, y lleva su realismo hasta las últimas consecuencias, o sea a la previsión de una guerra con los medios que el progreso técnico permite preparar en diez, veinte o cien años, suponiendo que la carrera continúe, no puede no aceptar el riesgo de la destrucción total, es decir del salto cualitativo. No reconocer ese salto cualitativo, hoy, es un incentivo, el mayor de todos, para aceptar el ulterior salto cualitativo del mañana.

La segunda actitud, que he denominado con malicia consciente, de los fanáticos, es menos fácil de refutar. En la justificación de la guerra termonuclear, hasta la destrucción total, por parte de quienes contraponen su «antes muertos que rojos» al «antes rojos que muertos»,* entran en juego valores últimos, y los valores últimos no se discuten: se asumen. A lo sumo se puede discutir sobre los medios adoptados para realizar esos valores últimos. Desde este punto de vista, las distintas actitudes posibles del fanatismo atómico no son igualmente irrefutables. La única de estas actitudes que es, incluso respecto de los medios, irrefutable, es la que se inspira en la moral del sacrificio, o sea que acepta la muerte, en determinadas situaciones-límite, como la única elección racional. La dificultad con que tropieza esta actitud es de otro tipo: ¿quién tiene el derecho de hacer esta elección última? Una elección última es siempre un hecho individual. Pero el que elige la guerra termonuclear como sacrificio supremo lo hace no sólo para sí sino también para otros, y hasta se halla potencialmente dispuesto a imponerlo a todos. ¿Con qué derecho? No puede hacerlo a menos que se proponga y presente como Representante e Intérprete de Dios, o del Espíritu Universal (por ejemplo, el Estado en la filosofía de Hegel). Por otra parte, este sacrificio no podría considerarse, como sin embargo se afirma, un suicidio (el suicidio es éticamente justificable en casos extremos), sino que se trataría siempre de un homicidio (¡aunque un homicidio con el atenuante del motivo de honor!), en cuanto la decisión de no sobrevivir por parte de quien se propone y presenta como intérprete de la humanidad implicaría la muerte de millones de otros seres que no han asumido voluntariamente tal decisión o incluso la ignoran.

* Del inglés: *Better dead than red* y *Better red than dead,* célebres *slogans* de la guerra fría. *(N. del E.)*

Son refutables, en cambio, desde el punto de vista del medio aceptado para alcanzar el fin, las otras posibles manifestaciones de fanatismo atómico, como la del belicismo de las derechas reaccionarias y de las izquierdas revolucionarias: el riesgo de la autodestrucción, que puede ser lícita y lógicamente afrontado por quien predica la moral del sacrificio y no conoce más alternativa que libertad o muerte, termina por eludir la solución esperada por quien se inspira en la moral del éxito. Quien desea la propia victoria (el triunfo del capitalismo o del socialismo) no está dispuesto a considerar la muerte total como una solución, en cuanto acepta el sacrificio (parcial) como un medio para alcanzar el objetivo, no como solución final que haría imposible el logro de cualquier otro objetivo. La guerra atómica por el triunfo del capitalismo o del socialismo es pura y simplemente una insensatez. Pero quienes la proponen, en realidad, no son insensatos: cuentan con la eficacia de la amenaza de guerra, no con los resultados de la guerra real. Son los explotadores de la situación que se ha denominado «equilibrio del terror». No son insensatos; se dedican a un juego de azar.

Mientras la actitud realista, además de más fácil de refutar, es también deletérea porque embota el espíritu de vigilancia, mantiene a los que no se dedican a los trabajos en un estado de inerte inconsciencia, acumula día a día materiales para el exterminio, la intransigencia del fanatismo nos ofrece algunas enseñanzas, o por lo menos algunas advertencias, que no deben descuidarse en los esfuerzos para llegar a la formación de una conciencia atómica. Si una guerra terrorífica y de riesgos incalculables puede considerarse, aunque sólo sea en casos extremos, como preferible, es indicio de que hay en el mundo situaciones que parecen a grupos de hombres, a vastas colectividades incluso, *males extremos* que requieren *remedios extremos*. El fanatismo atómico puede sos-

tenerse incluso con la pura fuerza de la desesperación. Aun siendo un mal, la guerra puede parecer, al desesperado, un mal menor. Para la formación de una conciencia atómica es necesario darse cuenta pues de que la eliminación de la guerra debe marchar de la mano con la abolición de aquellas situaciones que pueden ser consideradas males mayores que la peor de las guerras.

También la actitud del fatalista —que acepta la catástrofe atómica como un hecho inscrito en la evolución natural o en el designio providencial de la historia— es menos fácil de refutar que la del realista (y es menos deletérea). Menos fácil de refutar, no porque apele a convicciones últimas difícilmente alcanzables por argumentaciones de carácter racional, sino porque aduce como fundamento de la propia convicción una prueba de hecho que, de no estar atentos y aplicar toda nuestra sutileza, puede parecer indestructible: las guerras, pese al progresivo crecimiento de la fuerza destructora de las armas, han existido siempre. Lo que ha evitado que los grandes estados modernos se arrojen unos contra otros no ha sido nunca el poder de los armamentos sino el equilibrio de sus poderíos respectivos, el temor recíproco de Hobbes. Cuando tal equilibrio se rompe, o un estado presume que se ha quebrado, el mecanismo de la guerra, preparado desde mucho tiempo atrás, se dispara inexorablemente. Esta prueba, como por otra parte todas las pruebas puramente de hecho, no es decisiva: que siempre haya habido guerras no supone en absoluto que haya habido todas las guerras que hubiera podido haber. Muchas guerras que hubieran podido producirse no se han producido porque han sido sofocadas antes de que estallaran. La historia nos enseña tanto que los hombres han hecho la guerra como que no la han hecho: la guerra es un evento no necesario, sino posible. ¿Por qué tendría que ocurrir *necesariamente* la futura guerra atómica?

Para limitarnos a hechos bien conocidos, la guerra entre India y China por la zona en disputa de Ladakh hubiera podido ocurrir y en cambio fue ahogada al nacer. Además, una prueba contraria es decisiva: las guerras son tan poco necesarias que el hombre ha descubierto, hace milenios, y ha aplicado en la época histórica cada vez más extensa y conscientemente, una institución adecuada para impedirlas, por lo menos en cierto ámbito: el monopolio de la fuerza. Tendremos ocasión de volver sobre este punto. Bástenos aquí agregar que lo que hay en juego hoy es tan importante, que, aun cuando hubiese una pequeñísima probabilidad de éxito, conviene no quedarse de brazos cruzados en espera del desastre final. Kant hubiera dicho que debemos obrar por la paz universal aunque no sepamos «si la paz perpetua es algo real o un sinsentido», es decir, «debemos obrar sobre su fundamento, como si fuera una cosa posible».[5] Pero Kant habla de un deber moral, del deber por el deber, de un deber que ha de cumplirse independientemente del resultado. No hay necesidad de llegar a tanto. He dicho «conviene», porque hay buenos argumentos para pensar, al menos con alguna probabilidad, que pese a todo no estamos aún cogidos en la red, como cree el fatalista. Si estamos perdidos en un laberinto, hay un camino de salida para quien quiera y sepa buscarlo: entonces, no *como* si fuese una cosa posible, sino *porque* es posible.

El equilibrio del terror

Hay dos modos, decíamos, de considerar la guerra como un camino bloqueado: considerarla imposible o injustificable; el equilibrio del terror o la concien-

5. *Per la pace perpetua*, en la antología de los *Scritti politici*, Turín, Utet, 1956, p. 546.

cia atómica. Según la primera actitud, la guerra no *puede* ya suceder; de acuerdo con la segunda, no *debe*. Se podría hablar también de una imposibilidad de hecho en relación con la primera, de una imposibilidad de derecho (o ilicitud) para la segunda. Quienes creen en el equilibrio del terror se limitan a constatar o prever un hecho. No expresan juicios de valor. Algunos de ellos incluso podrían considerar conveniente el estallido de la guerra atómica, y de todos modos estarían convencidos de que (lamentablemente) no puede estallar. Enuncian afirmaciones, como un meteorólogo que observando sus instrumentos dice: «Mañana no lloverá». Los otros, en cambio, los que sostienen que la guerra atómica es absolutamente indeseable, no se basan en lo que sucede o no puede no suceder. Enuncian un juicio de valor («La guerra atómica es un mal en sentido absoluto»), que incluso supone un juicio hipotético sobre lo que podría ocurrir si el hecho se verificase. Actúan como el legislador, que previendo las consecuencias funestas del humo establece: «Desde mañana no se fuma más». La relación entre imposibilidad e indeseabilidad en las dos actitudes es inversa: para los últimos la guerra debe hacerse imposible puesto que es indeseable; para los primeros la guerra termina por ser indeseable debido a que ya ha llegado a ser imposible. Pero se podría establecer la diferencia entre las dos actitudes también de este otro modo: los primeros sostienen que la guerra atómica es imposible porque de hecho es ya, hoy, indeseable; la imposibilidad actual se derivaría únicamente del hecho de que se han verificado ya las condiciones que la hacen absolutamente indeseable. Entonces, la diferencia entre las dos actitudes consistiría exclusivamente en el diferente juicio que a unos y otros merece la posibilidad del hecho: para unos se ha hecho imposible *ya desde ahora*, para los otros es *aún* posible, si no se verifican nuevas condiciones. Siguiendo con el ejemplo del humo, los pri-

meros (los terroristas) pueden ser comparados con quienes sostienen que el vicio de fumar está destinado a desaparecer por el solo hecho de que se han denunciado sus consecuencias nocivas; los otros, en cambio (los reformadores), son legisladores en potencia, que desean intervenir activamente en el proceso de modificación de un cierto estado de hecho (indeseable) a través de los dos procedimientos tradicionales: la prevención y la corrección.

Es verdaderamente increíble el enorme número de personas —sobre todo entre los hombres cultos, a los que a menudo interpelo o provoco— que se han dejado llevar por la confianza en el equilibrio del terror. Más que atormentarse (en vano) ante el daño potencial, se declaran satisfechas con el beneficio actual: los treinta años de paz relativa, dicen, son la consecuencia del terrorismo atómico. Considero esta actitud, además de políticamente ingenua históricamente superficial, un típico producto de *fausse conscience.* Tiene el defecto fundamental del fatalismo atómico, que es la inercia, sin su lucidez. No tiene la despreocupación del realismo ni el coraje del fanatismo porque, a diferencia del primero, cree en la prolongación indefinida de una situación probablemente precaria y, a diferencia del segundo, no acepta ningún desafío. Sobre el equilibrio del terror se basaba el estado de naturaleza de Hobbes, en el que los hombres eran todos iguales en el poder de inferirse recíprocamente el mayor de los males, la muerte: considerándolo intolerable, buscaron una vía de salida constituyendo de común acuerdo el poder civil. Que los estados se encuentren en sus relaciones recíprocas en una situación comparable al estado de naturaleza de Hobbes es una vieja teoría que reaparece en los momentos más graves de crisis internacional. Hoy, la situación de equilibrio del terror la vuelve extremadamente actual, si no realizada del todo: estaría plenamente realizada el día en que el aumento de po-

der y la proliferación de las armas atómicas hubiesen alcanzado tal grado que permitiera a cada estado destruir a su adversario. Pero el estado de naturaleza ha sido considerado siempre como una situación de la cual los hombres, por conveniencia o por deber, han acabado por salir. El carácter de un equilibrio fundado exclusivamente sobre el terror recíproco es su precariedad: hoy ya no existe más o se encuentra en vías de transformación; no existía en los años inmediatamente sucesivos a la Segunda Guerra Mundial, cuando los Estados Unidos eran los únicos poseedores de las armas atómicas; actualmente se está transformando con su proliferación y a través de ésta con la consiguiente jerarquía de las mismas potencias atómicas (máximas, medianas, mínimas). El error de los terroristas es confiarse no ya al terror sino a su equilibrio, es decir a una situación cuya duración y continuidad no se pueden prever y que, de todos modos, va desapareciendo rápidamente. Y si el equilibrio del terror es paralizante, el desequilibrio, liberando al menos una parte del terror, puede inducir a la osadía: el ejemplo de la Alemania de Hitler nos lo enseña. No importa que los cálculos estuvieran equivocados: cuando el alto mando alemán lo advirtió, probablemente en el otoño de 1942, la catástrofe ya se había consumado. No hablemos de la eventualidad, de la que tanto se ha hablado y debemos tener en cuenta, en que la ruptura del equilibrio suceda por error, por azar o por locura.

Detrás de la confianza en el equilibrio del terror existe, en quienes la asumen a conciencia y razonan sobre ella, una concepción optimista de la historia, que deriva casi siempre de una incapacidad o de un rechazo consciente a pensar en el destino del hombre y de su historia hasta la raíz: esta actitud es la contraria de la de los fatalistas. Éstos están preparados (y resignados) a lo peor; los optimistas esperan siempre lo mejor. Buscan el lado bueno de las cosas y

siempre lo encuentran. Del mal surge el bien. En este caso, del mayor de los males (hasta ahora experimentados) —el arma absoluta, el mayor de los bienes— la eliminación de la guerra, la paz perpetua. Esta concepción de la historia puede formularse en tres planos diversos, correspondientes a los tres estadios de Comte: teológico (la providencia divina), racionalista (la astucia de la razón), positivo (la teoría de la evolución). A los tres planos corresponde una diferencia de formulación y de motivación, no de sustancia. La sustancia es la confianza en un progreso necesario, que depende de fuerzas superiores a la voluntad de los hombres, sean Dios, la razón o la naturaleza (los más iluminados entre los hombres logran conocer estas fuerzas, no a producirlas ni a dominarlas). Respecto al fenómeno de la guerra, la concepción optimista de la historia ha producido dos teorías principales (con derivaciones infinitas): 1) la guerra es un elemento insustituible del progreso y en cuanto tal concurre, ella misma, al desarrollo progresivo de la humanidad (sobre estas teorías deberemos volver); 2) el progreso avanza a través de una gradual eliminación de las guerras, y por tanto uno de los elementos del progreso es la desaparición de la guerra en la historia. El primer tipo de teoría se apoya en la justificación de la guerra; el segundo, cuando ya no logra dar una justificación de la guerra, anuncia su muerte. La teoría del equilibrio del terror pertenece a este segundo tipo.

La desaparición de la guerra por muerte natural ha sido anunciada varias veces en el siglo pasado: esta teoría ha sido, como es sabido, uno de los temas centrales de la filosofía de la historia de Comte y de Spencer. Pero la guerra no ha desaparecido: por el contrario, nunca antes un siglo había sido sacudido por guerras atroces, largas y crueles, como el que según las predicciones de las más acreditadas filosofías de la historia hubiera debido asistir al adveni-

miento de la paz duradera. Ahora, con la confianza en el equilibrio del terror, la teoría del fin de la guerra vuelve pero, después de tantas desmentidas, en forma menos ambiciosa: ante todo no se cuestiona la imposibilidad de la guerra en cuanto tal, sino sólo de la guerra atómica (y también, indirectamente, como algunos sostienen, de las guerras locales, sobre el supuesto de la *escalation*). En segundo lugar, más que de un fin o una desaparición de la guerra, se trata de una suspensión, aun cuando quienes confían en los efectos del equilibrio del terror consideren esta suspensión como prácticamente ilimitada. Pero en el momento mismo en que parece menos ambiciosa resulta aún más lúgubre: la era del fin de la guerra no coincidiría ya con una era pacífica de progresiva *distensión,* sino con una era en que la paz es sólo una tregua, obtenida a través de un estado de *tensión* aumentada, persistente, progresiva.

A diferencia de los filósofos positivistas del siglo pasado, que fundamentaban sus previsiones sobre el fin (o desaparición) de la guerra sobre su *no necesidad* (que comprende tanto la posibilidad negativa como la imposibilidad), quienes hoy se manifiestan partidarios del equilibrio del terror fundan sus previsiones sobre el fin (o suspensión prácticamente ilimitada) de la guerra —por paradójico que parezca— en su *posibilidad,* me refiero a su posibilidad *positiva,* o sea a la posibilidad de que ocurra. Esta paradoja aparente, sobre la que ha llamado la atención repetidas veces Raymond Aron,[6] se puede expresar de este modo: afirmar que la guerra, llegado al grado de terribilidad de la guerra atómica, se ha conver-

6. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations,* Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 403; *Il grande dibattito* (1963), trad. it., Bolonia, Il Mulino, 1965, pp. 66-67: «La guerra que se prepara para no declararla, aunque haya sido incluso definida *imposible,* es *posible.* Si fuera física y moralmente imposible, la disuasión dejaría de tener valor», p. 67.

tido en imposible significa que se considera eficaz la disuasión ejercida a través de la amenaza recíproca de destrucción; pero la disuasión es eficaz sólo si la guerra es posible. Si una de las dos partes considerara imposible la guerra, o sea el paso del estado de disuasión a través de la amenaza a la realización de la amenaza, la disuasión habría terminado de actuar; pero donde la disuasión acaba, la guerra se hace de nuevo posible. La situación de equilibrio del terror puede ser definida como la situación en que la guerra se ha hecho imposible justamente por el hecho de ser aún, pese a todo, o sea pese a su carácter terrible, material y moralmente posible. En el momento en que la guerra se hiciera material o moralmente imposible (es la situación descrita por la filosofía de la historia optimista del siglo pasado), la situación definida como equilibrio del terror no tendría ya razón de existir. La situación de equilibrio del terror se encuentra en condiciones de perdurar hasta que, y en la medida en que, la guerra (en particular la guerra en su forma más extrema) es aún material y moralmente posible. La teoría del equilibrio del terror no es una teoría del fin de la guerra, o sea del paso inevitable del estado de guerra al estado de paz, sino una teoría de la continuación del estado de tregua, o sea del no pasar inevitable del estado de paz entendido como tregua al estado de guerra: no pasar inevitable no ya por la muerte de la guerra sino por su perenne vitalidad.

Para la formación de una conciencia atómica

Para quien se muestra reacio a la aceptación del equilibrio del terror no hay otra vía que la que yo llamo de la «conciencia atómica». Crearse una conciencia atómica significa darse cuenta de que la paz no es un proceso ineluctable sino una conquista (y

como todas las conquistas puede ser también, después de conquistada, perdida otra vez). Esta actitud se corresponde perfectamente con la caída de las concepciones deterministas de la historia y se inscribe en el horizonte de las posibilistas. El proceso que ha marcado el paso del socialismo positivista o catastrófico al humanista y activo es el mismo que marca en este siglo y marcará cada vez más en el futuro el paso del pacifismo pasivo al pacifismo activo.

Mientras el pacifismo pasivo se funda sobre una teoría científica o presuntamente tal, el pacifismo activo presupone una ética. El procedimiento intelectual típico que caracteriza al primero es la explicación o la interpretación de los hechos; lo que caracteriza al segundo es la *justificación*. La diferencia entre explicar y justificar reside en esto: quien explica procura entender y hacer entender cómo han sucedido las cosas; quien justifica se preocupa por demostrar que las cosas debían (o no debían) suceder como han sucedido. Para justificar es necesario referirse a una tabla de valores: por eso toda justificación presupone, consciente o inconscientemente, una valoración, o mejor, una serie de valoraciones. El pacifismo pasivo extraía o creía extraer sus conclusiones de la pura constatación de hechos; el pacifismo activo es una toma de posición que compromete personalmente, como toda toma de posición moral, a quien la asume. El pacifismo pasivo había agotado su tarea al haber logrado demostrar que la guerra no era ya necesaria; el pacifismo activo debe proponerse demostrar no sólo que la guerra no es necesaria, sino también que no es *buena*, es decir que se trata de un acontecimiento que *debemos* impedir. El pacifismo activo presupone una *crítica de las justificaciones* de la guerra.

El camino que conduce al pacifismo activo pasa pues por la *crítica de las justificaciones* de la guerra.

Respecto al modo en que la guerra ha sido justificada (o no justificada) se pueden distinguir tres grupos de teorías: 1) las que tienden a justificar todas las guerras; 2) las que tienden a no justificar ninguna; 3) las intermedias, que aprueban unas y condenan otras. Para las primeras, las guerras resultan al fin y al cabo todas justas; para las segundas, todas injustas; para las últimas hay guerras justas y guerras injustas. Las varias formas de pacifismo activo, que veremos a continuación, corresponden al segundo grupo de teorías. Las primeras podrían ser llamadas belicistas; las últimas corresponden a la célebre doctrina de la guerra justa. Antes de examinar las distintas formas de pacifismo activo nos detendremos en los otros dos grupos de teorías, comenzando por las últimas.

La teoría de la guerra justa

Comenzamos por esta última porque es la primera en orden cronológico y es también la primera en entrar en crisis por la aparición de la guerra moderna. El desencadenamiento de la guerra atómica le ha dado sólo el golpe de gracia.

La teoría de la guerra justa, en cuanto teoría intermedia entre las teorías belicistas y las pacifistas, ha cumplido en la historia dos funciones diversas: unas veces se la ha aceptado para negar la validez de las segundas. En la teología católica, comenzando por San Agustín, ha cumplido la primera función: se trataba en ese momento de refutar la tesis, atribuida a los primeros Padres de la Iglesia, de que de algunos pasajes y del espíritu del Evangelio se debía extraer el principio de la condena absoluta de la guerra, y que por tanto toda guerra era siempre ilícita. En el renacimiento del iusnaturalismo después de la Primera Guerra Mundial, la teoría de la guerra justa,

abandonada hacía tiempo, fue resucitada para cumplir la función contraria: se trataba esta vez de refutar las teorías realistas de la historia y de la política que habían exaltado de diverso modo la guerra y habían llegado a la conclusión de que todas las guerras son lícitas.

Las dificultades con que ha tropezado siempre el intento de distinguir entre guerras justas y guerras injustas son bien conocidas. Dejando de lado ahora las guerras defensivas, común denominador de todas las teorías ha sido siempre el reconocimiento de la reparación de un agravio sufrido o el castigo de un culpable. De este modo la guerra ha sido asimilada a un *procedimiento judicial*, es decir a un expediente para resolver una disputa surgida entre sujetos que no obedecen a una ley común. Pero justamente esa asimilación ha terminado de poner en evidencia la debilidad de la teoría.

En todo procedimiento judicial se distinguen el proceso de conocimiento de causa y el proceso de ejecución. A primera vista puede parecer que la guerra se preste a justificar la comparación con el procedimiento judicial al menos en lo que respecta al proceso de ejecución: la guerra como ejecución forzada, o como pena, en una palabra la guerra como sanción, la fuerza al servicio del derecho. Pero ¿y en lo que respecta al proceso de conocimiento de causa? En este aspecto la teoría muestra una grave debilidad, al menos por dos razones: un proceso de conocimiento de causa se encuentra en mejores condiciones de asegurar la discriminación de lo justo y de lo injusto, y por tanto de establecer un límite entre la razón y el error, cuanto más se inspira en los dos principios fundamentales de la *certeza* de los criterios de juicio y de la *imparcialidad* de quien debe juzgar. En la declaración y la realización de una guerra no se respetan ninguno de los dos principios: el primero, porque la larga tradición de teorías sobre la guerra justa

ha fracasado justamente en el intento de establecer un conjunto de criterios de justicia comúnmente aceptados (por lo cual no había guerra que no hallara en una u otra doctrina su propio criterio de justificación); el segundo, porque quien decide sobre la justicia o la injusticia de la guerra es la misma parte interesada, no un juez por encima de las partes. De estas dos características que distinguen la declaración y realización de una guerra del proceso de conocimiento de causa nacía el inconveniente varias veces lamentado por los mismos sostenedores de la teoría: que una guerra *podía ser justa para ambas partes*. Para un procedimiento cuyo objetivo es establecer quien tiene razón y quien no, no hay mayor prueba de fracaso que tener que admitir al final que ambos contendientes tienen razón. El reconocimiento de que la mayor parte de las guerras eran justas para ambas partes fue una de las razones que, despertando fuertes dudas en la mente de sus mismos sostenedores, terminó por dar paso a las críticas y señaló el comienzo de la decadencia de la teoría de la guerra justa.

Si nos fijamos bien, también respecto del proceso de ejecución la comparación entre guerra y procedimiento judicial es falaz. Por «sanción» se entiende un mal cualquiera infligido a quien ha violado una regla jurídica. La derrota es ciertamente un mal: ¿pero qué garantía ofrece un conflicto armado de que el mal o al menos el mal mayor sea infligido a quien no tiene razón? La guerra es un procedimiento judicial en la que el mal mayor es infligido no por quien tiene más derecho sino por quien tiene más fuerza, por lo que se verifica una situación en que no es la fuerza quien está al servicio del derecho sino éste el que acaba estando al servicio de la fuerza. En síntesis: cualquier procedimiento judicial se instituye con el fin de *hacer vencer a quien tiene razón*. Pero el resultado de la guerra es justamente el contrario: *dar*

razón a quien vence. En cuanto a la analogía entre guerra y sanción, la guerra no es un procedimiento judicial, sino un juicio de Dios.

Una última observación global: el objetivo principal de un procedimiento judicial dentro de un orden es la restauración del orden establecido. Se presume que el orden establecido es justo y que todo atentado a dicho orden es injusto. El proceso es el medio con que el orden establecido (justo) es restablecido contra todo intento de acabar con él. Su función es eminentemente conservadora. Pero la guerra no tiene siempre una función restauradora: por el contrario, con mucha frecuencia las guerras que parecen justas a la opinión pública más avanzada tienen el objetivo no de conservar el *statu quo* sino de subvertirlo. Piénsese en las guerras europeas de independencia del siglo pasado y en las guerras de liberación nacional de los países coloniales. En este caso, si se quiere hallar una analogía entre la guerra y una institución jurídica, el término de comparación no es el procedimiento judicial sino la *revolución,* es decir el conjunto de actos que se proponen abatir un orden viejo e instaurar un orden nuevo. Frente a una guerra concebida como revolución, la distinción entre guerras justas y guerras injustas no tiene ya razón de ser: en relación con el orden contra el que se enfrenta, la revolución es siempre, por definición, injusta. La justificación de la revolución es posterior, una vez consumados los hechos, cuando el orden nuevo queda establecido; y es en este orden, no en el antiguo, donde la revolución encuentra sus títulos de legitimidad. Es significativo que Grocio incluyera entre las causas que excluyen la justicia de una guerra, junto a una que hoy consideraríamos banal como «el rechazo de un matrimonio», también la causa principal de una guerra revolucionaria, o sea «el deseo de reconquistar la libertad perdida» (*De iure belli ac pacis,* II, 22, 11). Pero precisamente, la teo-

ría de la guerra justa consideraba la guerra como un procedimiento adecuado para restablecer el orden, no para subvertirlo.

Queda el problema de la guerra defensiva, que se justifica sobre la base de un principio válido en todo ordenamiento y aceptado por toda doctrina moral (fuera de las doctrinas de la no violencia): *vim vi repellere licet* *. ¿Pero acaso la estrategia de la guerra atómica permite aún mantener la distinción entre guerra ofensiva y guerra defensiva? Hay dos modos tradicionales de entender la segunda; en sentido estricto, como respuesta violenta a una violencia ejercida; en sentido amplio, como respuesta violenta a una violencia sólo temida o amenazante, es decir como guerra preventiva.

En la estrategia atómica, la guerra defensiva en sentido estricto ha perdido toda razón de ser: es posible sólo sobre la base del principio de igualdad entre delito y castigo, siempre que haya una razonable probabilidad para el agredido de que el daño que puede infligir sea igual al sufrido. La estrategia atómica desmiente este principio: por más que las potencias atómicas suelan declarar que los medios atómicos tienen sólo fines defensivos y se utilizarán no para atacar sino para defenderse, los expertos han formulado repetidas veces la doctrina según la cual lo que importa en una guerra llevada a cabo con armas termonucleares es el primer golpe. Por tanto, quien ataca primero se encuentra en la condición favorable para hacer irrealizable el principio de la igualdad entre delito y castigo, y en consecuencia la guerra defensiva en el sentido tradicional de la palabra. En una guerra termonuclear la aplicación rigurosa del principio de igualdad entre delito y castigo llevaría, en última instancia, al suicidio universal.

* «Es lícito repeler la violencia con la violencia.» *(N. del T.)*

Por lo que hace a la guerra de defensa preventiva, realizada con armas atómicas, se la justifica sobre la base del principio de que la defensa debe ser proporcional a la ofensa real o temida, sólo en un sistema bipolar o pluripolar de potencias atómicas; pero en tal sistema la guerra preventiva sólo consigue su objetivo si logra destruir en el primer ataque el dispositivo termonuclear del adversario, impedir el contrataque, desde el momento en que la represalia atómica, si es aún posible, puede superar el umbral de destrucción tolerable de la potencia atacante. También en este caso la guerra defensiva atómica parece más un proyecto que un hecho realizable. Todo lo cual nos lleva a concluir que, tal como están las cosas, el dispositivo termonuclear es más un medio para impedir la acción del otro que para realizar la propia guerra. A menos que se quiera desencadenar una guerra de brutal agresión que tienda a provocar la situación opuesta a aquella en que se funda la guerra defensiva: no la situación de la igualdad entre delito y castigo, sino la del delito impune. Pero es obvio que en este caso nos encontramos ya fuera de la guerra defensiva y toda posibilidad de justificación queda anulada.[7]

¿Existen aún guerras justas?

Como se ha dicho, la teoría de la guerra justa no ha esperado que los medios de ataque sufrieran una transformación radical para ser desechada. Su decadencia fue uno de los muchos aspectos de la crisis del iusnaturalismo y de la aparición del positivismo jurídico a principios del siglo pasado, y del cambio

7. Para estos dos temas de la igualdad entre delito y castigo, y del delito impune, me he valido una vez más de los análisis de R. Aron, *Guerre et paix*, cit., pp. 404 y sigs.

en el concepto de derecho que se derivó de él. Para el iustanaturalismo no había diferencia entre derecho y justicia: una ley, para ser válida, debía ser también justa. El juicio sobre el carácter jurídico de un acto no podía prescindir del juicio sobre su justicia, es decir de su justificación ética. El positivismo jurídico, sin tomar en consideración más derecho que el positivo, que es el derecho efectivamente observado en una determinada sociedad, discriminó claramente el juicio sobre lo que es jurídico del juicio sobre lo que es justo. Para que una ley pudiera ser considerada válida no era necesario que también fuera justa: era suficiente con que hubiese emanado de la autoridad legítima y se la observara habitualmente. Mientras el juicio sobre lo justo y sobre lo injusto es un juicio de valor, el juicio sobre lo que es o no jurídico es un juicio de hecho, y en cuanto tal no supone ninguna justificación ética. Se ha dicho también, con una fórmula de John Austin repetida infinidad de veces, que los iusnaturalistas habían confundido el problema de lo que debe ser el derecho con el problema de lo que el derecho es de hecho: era tarea de los positivistas desembarazar al estudio del derecho de esta confusión y, confiando el estudio del derecho —que debe ser a los moralistas— a los políticos, ocuparse del derecho que es, o sea del derecho que resulta efctivamente vigente en un determinado grupo social.

Aplicado al derecho de guerra, el método positivista llevaba a la siguiente constatación: respecto de la guerra los estados se comportan entre sí como si en realidad no existiera de hecho ninguna regla aceptada para distinguir guerras justas e injustas. En otras palabras, los estados consideran la guerra como un procedimiento siempre lícito. De este supuesto nacía la conclusión necesaria de que los criterios de distinción entre guerras justas e injustas propuestos por teólogos, filósofos y moralistas, representaban tal vez

nobilísimas exigencias de justicia y, en la mejor de las hipótesis, propuestas de un derecho mejor, pero no habían llegado a ser hasta entonces derecho positivo internacional. En síntesis, el problema de la legitimación de la guerra era un problema moral; no era aún, y quizás no lo sería nunca, un problema jurídico.

Por otra parte, lo que según el positivismo jurídico era válido para el problema de la *legitimidad* de la guerra, no considerado problema de derecho (*idest*, de derecho positivo), no era válido para el problema de la *legalidad* de la guerra. Creo oportuno introducir la distinción entre ambos conceptos, de legitimidad y legalidad de la guerra, aunque no sea una distinción habitual, al menos en la acepción que se les da aquí. Por legitimidad entiendo un requisito de la titularidad de un derecho, por legalidad, un requisito del ejercicio de un derecho: sobre la base de esta distinción se ha podido distinguir, por una larga tradición, entre un poder ilegítimo (*absque titulo*) y un poder *ilegal* (*quoad exercitium*). El juicio de legitimidad de la guerra corresponde al justo título (la *iusta causa*) por el que se la emprende; el juicio de legalidad corresponde exclusivamente al ejercicio o conducta de la guerra. Los dos juicios se hallan en planos diversos y son independientes entre sí, a tal punto que se pueden individualizar en abstracto cuatro tipos de guerra: legítima y legal, legítima e ilegal, ilegítima y legal, ilegítima e ilegal. Ahora bien, respecto del derecho positivo internacional, que es el único derecho relevante para un positivista, mientras el juicio de legitimidad no es un juicio jurídico sino ético, el juicio de legalidad es un juicio jurídico, porque se funda en normas comúnmente aceptadas por los estados, o sea normas de derecho internacional positivo que constituyen el así llamado *ius belli*. Esto significa que el derecho internacional positivo no regula la causa de la guerra sino su conducta, cualquiera

sea la causa. Respecto de la causa de la guerra, un estado no tiene límites jurídicos (de derecho positivo) sino sólo morales (o de derecho natural); respecto de la conducta de la guerra, tiene también límites jurídicos, es decir establecidos por un derecho vigente en la comunidad internacional a que pertenece y que él mismo ha contribuido a producir. Aunque forzando y simplificando un tanto, simplificación por otra parte esclarecedora, se ha dicho que el derecho internacional se había ido liberando de un problema insoluble jurídicamente, como lo era el del *bellum iustum*, para concentrarse exclusivamente sobre el problema, en gran medida soluble por quedar confiado al principio indiscutible de la reciprocidad, referente al *hostis iustus*. Si el derecho internacional positivo no tenía poder para proteger a los hombres contra el desencadenamiento de la violencia (al no tener la sociedad internacional el monopolio de la fuerza), podía por lo menos protegerlos contra el uso indiscriminado de la violencia, una vez desencadenada, o, más específicamente, contra la crueldad inútil.

En la actualidad, hasta el *ius belli* ha sido desquiciado por la guerra moderna. La guerra llevada a cabo con armas termonucleares lo suprime definitivamente. Comencemos por la declaración de guerra: existe controversia sobre si tal declaración es forzosa para el estado que emprende una guerra. Pero es seguro que la estrategia de la guerra atómica convierte la misma controversia en absolutamente académica. Si estalla una guerra atómica, sólo ocurrirá con el supuesto de que sea posible un ataque por sorpresa. Además, la conducta de la guerra se halla en general sometida a los siguientes cuatro límites: 1) respecto de las personas (distinción entre beligerantes y no beligerantes); 2) respecto de las cosas (individuación de los objetivos militares); 3) respecto de los medios (prohibición de usar armas particularmente destructivas y homicidas); 4) respecto de los

lugares (delimitación de las zonas de guerra).[8] No hace falta mucha imaginación para darse cuenta de que la guerra atómica no respetará ninguno de estos cuatro límites: frente al radio de acción de una bomba H queda anulada cualquier distinción posible entre población en armas y población civil, entre objetivos militares y no militares, todo medio es lícito, todo el universo alcanzable se convierte en zona de operaciones.

La guerra atómica es, en el sentido más estricto de la expresión, *legibus soluta.** A la crisis de la legitimidad de la guerra se agrega ahora la de su legalidad. La guerra moderna se ubica fuera de todo posible criterio de legitimación y de legalización, más allá de todo principio de legitimidad y legalidad; en una palabra, es incontrolada e incontrolable por el derecho, como un terremoto o una tempestad. Es absoluta en el mismo sentido en que se habla de un soberano absoluto en contraposición a un soberano constitucional. Después de haber sido considerada ya como un medio para realizar el derecho (teoría de la guerra justa), ya como objeto de reglamentación jurídica (en la evolución del *ius belli*), la guerra vuelve a ser, como en la representación del estado de naturaleza de Hobbes, la antítesis del derecho.

La guerra como mal aparente

Si la decadencia de la teoría de la guerra justa coincidió, según hemos visto, con el nacimiento, en la esfera de los estudios jurídicos, del positivismo jurídico, coincidió también con la aparición del historicismo en la esfera de la filosofía. Para evitar equívocos, entiendo aquí por «historicismo» toda con-

8. Me remito al tratado de R. Quadri, *Diritto internazionale pubblico*, Palermo, Priulla, 1963[4], pp. 250 y sigs.
* «Carente de leyes.» *(N. del T.)*

cepción de la realidad, en modo particular de la realidad humana, a veces contrapuesta a la realidad de la naturaleza, como movimiento, desarrollo, proceso en dirección a un fin último, alcanzable a través de una serie de momentos encadenados entre sí según una ley universal y necesaria, que es tarea de la filosofía en cuanto *filosofía de la historia* articular y formular. Hay otros significados (posteriores) de historicismo que no es necesario discutir aquí: el historicismo de que hablo es el conjunto de las corrientes de pensamiento que culminaron en la edad de la Restauración, que descubren en la historia como proceso una nueva dimensión de la realidad y buscan las leyes de su desarrollo (desde Vico a Hegel), y cuya manifestación más característica (la «nueva ciencia») es la filosofía de la historia. La tarea de la filosofía de la historia es la de descubrir el carácter peculiar del movimiento histórico y justificar, sobre la base de tal descubrimiento, *todo lo que ocurre*. A veces los filósofos menores, los epígonos, los repetidores escolásticos, nos dan a comprender el sentido de una filosofía mejor que sus fundadores: Cousin, caricatura de Hegel, dijo en sus celebérrimas lecciones, publicadas con el título de *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1928), que la tarea de la filosofía es demostrar que *tout est à sa place dans l'histoire.* ¿También las guerras?

El iusnaturalismo, que cree en la existencia de leyes naturales inmutables que trascienden a la historia, corresponde a la teoría de la guerra justa del mismo modo que el historicismo, que no considera otra ley de la historia más que la inmanente a su desarrollo, corresponde a las teorías que justifican la guerra (que hemos recordado *sub* 1 a 6). Si *tout est à sa place dans l'histoire,* también la guerra debe encontrar su lugar. Y puesto que la guerra es sin duda uno de los hechos más constantes y perturbadores de la historia del hombre, la justificación de la guerra se

convierte en uno de los temas principales de toda filosofía de la historia. Los iusnaturalistas habían creído poder *juzgar* la guerra; pero ante un fenómeno que parece escapar a toda valoración moral, entran en acción los filósofos de la historia que no juzgan la guerra: la *justifican.*

Hay dos modos típicos de justificar la guerra en cuanto tal: como *mal aparente* o como *mal necesario.* Contra la teoría de la guerra justa que distingue entre guerras buenas y guerras malas, la filosofía de la historia, aun partiendo de la aceptación común de la guerra como mal, invierte su sentido, procurando demostrar que se trata o de un mal que *esconde* un bien o de un mal del que *deriva* un bien. En el primer caso, la tarea del filósofo de la historia es revelar el sentido profundo, misterioso, de los hechos; en el segundo, mostrar la concatenación de los acontecimientos que permite colocar un hecho aislado en un contexto y por tanto considerarlo como la parte de un todo. Aunque ambas justificaciones pueden hallarse confundidas en una misma teoría, es conveniente mantenerlas separadas porque corresponden a dos modelos diferentes de filosofía de la historia: el *providencialista,* según el cual todo acontecimiento tiene un sentido oculto (concepción, pues, esencialmente dualista), y el *finalista,* según el cual todo acontecimiento tiene el sentido que le otorga su justa colocación en el movimiento global de la historia (concepción esencialmente monista).

Del modelo providencialista se pueden dar, como es sabido, dos versiones: una *teologizante* (la historia como designio divino) y una *racionalizante* (la historia como designio de la Naturaleza, del Espíritu del mundo o de la Razón). Como ejemplo de la primera están las páginas sobre la guerra de las *Soirées de St. Petersbourg* de Joseph de Maistre. A orillas del Neva, un conde, un senador y un caballero discuten el problema del mal en el mundo. Impresionados

por el espectáculo del triunfo de los malvados y la derrota de los buenos, buscan una razón de esta aparente paradoja de la justicia divina. Una solución no puede ser encontrada sino por quien sepa advertir que también la historia profana es una historia sagrada. También la guerra cumple con un decreto divino: si no existiese la furia destructora de la guerra, no podría realizarse entre los hombres la ley universal de la violencia, según la cual toda la naturaleza y el hombre en ella están sujetos a la necesidad del exterminio universal. Con la guerra, concluye el conde, «se cumple ininterrumpidamente... la gran ley de la destrucción de los seres vivos. La tierra entera, continuamente empapada de sangre, es un altar inmenso donde todo lo que vive debe ser inmolado sin cesar, medida, ni tregua, hasta la consumación de las cosas, hasta la muerte de la muerte».[9] La metáfora del altar expresa exactamente el proceso de sacralización de la historia (aunque de una sacralidad horrible, sanguinaria y cruel): en esta historia sagrada o consagrada, la guerra asume la figura de un continuo sacrificio al dios sediento de sangre. Por eso la guerra es «divina». Inmediatamente después de estas palabras, en efecto, de Maistre entona el célebre himno a la guerra, en el que cada verso comienza con las palabras: «La guerra es divina...».

Como ejmplo de la concepción providencialista racionalizante, en la que la providencia asume el aspecto no ya de una voluntad caprichosa sino de una sabiduría infinita que dirige todo acto humano a una finalidad buena, léase lo que dice Kant sobre la guerra en un pasaje de la *Crítica del juicio.* A falta de un sistema jurídico de todos los estados, la guerra es inevitable. ¿Qué debemos pensar entonces de la *cultura* como fin último que la naturaleza propone al hombre? Kant responde que ciertamente la guerra

9. *Les soirées de Saint-Petersbourg,* Bruxelles, 1838, vol. II, p. 24.

es una empresa desatinada del hombre, provocada por sus pasiones sin freno, pero añade inmediatamente que «tal vez oculta profundamente algún designio de la sabiduría suprema, al menos para preparar, si no para establecer, la conciliación de la legalidad con la libertad de los estados, y por tanto la unión de estos en un sistema fundamentado moralmente».[10] Pese a las calamidades terribles con que la guerra oprime al género humano, «es un estímulo más para desarrollar hasta el grado más alto todos los talentos que sirven a la cultura». Este pasaje de la *Crítica del juicio* se ilumina con una obra menor, que la precede en algunos años, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), en la que Kant se propone expresamente examinar si es posible descubrir en el curso contradictorio de las cosas humanas «*un designio de la naturaleza*, del cual se pueda, partiendo de seres que proceden sin un plan propio, extraer, pese a ello, una historia que se desarrolle según un plan natural determinado».[11] La respuesta de Kant es que el medio de que se sirve la naturaleza para realizar el desarrollo de todas las disposiciones del hombre es el *antagonismo*, a través del cual el hombre se ve inducido a desarrollar sus mejores cualidades y a pasar, contra su voluntad, de la barbarie a la civilización. Sin esta tendencia a la insociabilidad, el hombre habría permanecido manso, dócil y esclavo como las ovejas que conduce a las dehesas. «Demos pues gracias a la naturaleza —exclama Kant— por la intratabilidad que genera, por la envidiosa emulación de la vanidad, por la codicia nunca saciada de bienes y también de dominio. Sin ellas, todas las excelentes disposiciones naturales innatas en la humanidad permanecerían eternamente adormecidas sin desarrollarse». No es forzoso que el

10. Cito por la trad. de A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1923, p. 305.
11. *Scritti politici*, cit., p. 124.

antagonismo desemboque siempre en la lucha cruenta; pero es cierto que ésta es una forma, aunque extrema, de antagonismo. La distinción entre sentido profano y sentido arcano de la historia queda claramente expresada en este pasaje: «El hombre desea la concordia; pero la naturaleza sabe mejor que él lo que es bueno para su especie: ella desea la discordia». Y con mayor fuerza aún: «El hombre desea vivir cómoda y agradablemente; pero la naturaleza desea que él, saliendo del estado de pereza y de satisfacción inactiva, afronte dolores y fatigas para inventar los medios con que liberarse de ellos con su habilidad».[12]

La guerra como mal necesario

Pese a esta referencia a las dos claves con que se puede leer el libro secreto de la historia, la concepción providencialista racionalizante se aproxima a la concepción finalista, según la cual todo hecho puede ser comprendido y justificado sólo si se lo inserta en un contexto más amplio. Efectivamente, en los dos pasajes de Kant la guerra se presenta ya como mal aparente, ya como mal necesario, o como mal aparente en cuanto mal necesario. Por supuesto que aquí se habla de necesidad *teleológica*, no *causal*: en otras palabras, por «mal necesario» se entiende un mal no causalmente sino teleológicamente necesario, es decir un mal que debe ocurrir no porque sea el efecto de una causa, sino porque es el medio para alcanzar un fin deseable. Ante un mal causalmente necesario no se plantea siquiera el problema de la justificación: el único problema que se puede plantear es el de su explicación. Cuando, por el contrario, frente a un hecho considerado como un mal nos preguntamos si es o no necesario para alcanzar un bien, nos plan-

12. *Op. cit.*, p. 128.

teamos el problema de su justificación (o injustificación). Un mal teleológicamente necesario es un bien, aunque un bien-medio en relación con un bien-fin: un mal considerado como bien-medio es un mal *justificado.*

La consideración de la guerra como mal necesario, en el sentido descrito, como bien-medio, es uno de los capítulos obligados de las filosofías de la historia del siglo pasado, tanto idealistas como positivistas. Elemento casi constante de estas filosofías de la historia ha sido la idea de progreso, o sea la idea de que la historia está en movimiento (no permanece inmóvil), y este movimiento es hacia lo mejor (no hacia lo peor, y por tanto no es regresivo). El modo más común de justificación de la guerra como mal necesario ha sido vincularla a la idea de progreso. El progreso habría pasado, o al menos habría pasado hasta ahora necesariamente, por la guerra: no se puede concebir progreso sin guerras. Por dura, áspera o dolorosa que sea la guerra, es un camino obligado a través del cual pasa la historia como historia del progreso humano. Obsérvese que este modo de considerar a la guerra es lo contrario de las teorías, sobre las que ya nos hemos detenido, que consideran la guerra desde una cierta fase de la historia en adelante como un camino bloqueado. Unas consideran la guerra necesaria; otras sostienen que desde el momento en que no es ya necesaria se ha convertido en imposible. Imaginemos que nos encontramos en una encrucijada en la que un cartel indica el sentido obligatorio: si las direcciones posibles son sólo dos y una de ellas es la obligada, se deriva que la otra está prohibida (el camino bloqueado). ¿De qué lado está la guerra?

Las teorías que consideran la guerra como un camino obligado para el progreso (en este sentido, como un mal necesario o un bien-medio para alcanzar un bien-fin) han asumido tantas formas como concep-

ciones del progreso existen. Enumeraré las principales.

1) La guerra sirve al *progreso moral*: si no existiera no se desarrollarían algunas virtudes, como las del coraje, del espíritu de sacrificio y de solidaridad, en una palabra las virtudes cívicas sin las cuales la humanidad habría seguido siendo un rebaño o un hormiguero. Es inútil decir que se trata de uno de los argumentos más comunes y fastidiosos de toda apología de la guerra. Se puede distinguir a los autores que recurren a este argumento, según que insistan más en las virtudes individuales o en las virtudes de un pueblo considerado en su conjunto. Para los primeros, el sabio Wilhelm von Humboldt decía que, aun siendo la guerra una prueba extrema y terrible, suscita y templa el coraje activo «en el enfrentamiento del peligro, en la tensión del trabajo y en el esfuerzo de la fatiga», y ella sola da a la figura total del hombre «la energía y la variedad, sin las cuales la ligereza es sólo debilidad, y la unidad es vacuidad».[13] Para los segundos, Hegel, en una estupenda imagen, escribió que la guerra «mantiene la salud moral de los pueblos... como el agitarse de los vientos preserva de la podredumbre a que una calma duradera reduciría los lagos, una paz duradera o incluso eterna a los pueblos».[14] Y Nietzsche: «Por ahora no conocemos otros medios [más que las guerras] mediante los cuales se puedan comunicar a pueblos que se debilitan la ruda energía del campo de batalla, el profundo odio impersonal, la sangre fría homicida con buena conciencia, el ardor general en la destrucción organizada del enemigo, la soberbia in-

13. *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello stato,* V, pr.
14. *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale,* trad. A. Negri, en G. W. F. Hegel, *Scritti di filosofia del diritto,* Bari, Laterza, 1962, p. 65. El mismo pasaje se encuentra también en los *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. F. Messineo, Bari, Laterza, nueva edición, 1954, p. 275.

diferencia por las grandes pérdidas, por la propia existencia y la de los seres queridos y el sombrío, subterráneo sacudimiento del alma, en forma tan fuerte y segura como lo hace toda gran guerra».[15]

2) La guerra sirve al *progreso cívico*. La consideración de la guerra entre los denominados «factores de civilización» es uno de los rasgos comunes de toda filosofía del progreso: la guerra es un gran medio de comunicación entre los hombres; a través de la guerra las civilizaciones chocan y se mezclan; las civilizaciones superiores someten a las inferiores; marchan a un mismo tiempo el gradual desbaste de las instituciones y la lenta pero inexorable unificación del género humano. En sus lecciones *Sobre el derecho y la moral*, Carlo Cattaneo expresa con particular claridad esta *communis opinio*: «...la guerra es perpetua sobre la tierra. Pero la guerra misma con la conquista, la esclavitud, los exilios, las colonias, las alianzas pone en contacto entre sí a las más remotas naciones; hace nacer de su mezcla nuevas estirpes, lenguas y religiones, y nuevas naciones más civilizadas, es decir más ampliamente sociales; fundamenta el *derecho de gentes*, la *sociedad del género humano*, el mundo de la filosofía».[16] Victor Cousin, a quien veinte años de guerras no habían apartado del luminoso y consolador pensamiento de que «todo es perfectamente justo en este mundo» y «la felicidad y la infelicidad están distribuidas como debe ser», acercaba la función de la guerra que unifica las verdades parciales *prácticamente* a la de la filosofía que las unifica *teóricamente*. Después de haber sentenciado que la raíz indiscutible de la guerra se halla «en la naturaleza de las ideas de los diferentes pueblos, que siendo necesariamente parciales, limitadas, exclusivas, son

15. *Umano, troppo umano*, Milán, Adelphi, 1965, p. 265.
16. *Scritti filosofici*, Florencia, Le Monnier, 1960, vol. III, páginas 339-340.

necesariamente hostiles, agresivas, tiránicas»; concluía que «la guerra no es otra cosa que un intercambio sanguinario de ideas a golpes de espada y de cañón» (mientras la filosofía, agreguemos nosotros, es un intercambio pacífico de ideas a golpes de argumentos en pro y contra).[17]

3) La guerra sirve al *progreso técnico.* Que las capacidades inventivas del hombre resultan estimuladas por la búsqueda de medios cada vez más poderosos para vencer y destruir al adversario es un antiguo supuesto que ha recibido continuas confirmaciones. Un conocido pasaje de la *Introducción a la ciencia social* de Herbert Spencer puede servir para las innumerables citas que se pueden hacer a este propósito: «Al corresponder a las imperiosas exigencias de la guerra la industria hizo grandes progresos y ganó mucho en capacidad y destreza. Ciertamente es de dudar si en ausencia del ejercicio de la habilidad mental requerida primero por la construcción de las armas se habrían construido alguna vez los instrumentos requeridos por la agricultura y las manufacturas. Si nos remontamos a la edad de piedra, veremos que los utensilios destinados a la caza y a la guerra son aquellos en que se revela mayor fatiga y destreza».[18]

Con el paso de la filosofía de la historia a la sociología, la idea de progreso fue sustituida por la idea de *evolución.* La idea de progreso estaba vinculada a la distinción entre naturaleza y cultura, entre naturaleza e historia, y por tanto a la idea de que el progreso distingue al mundo de la cultura y de la historia respecto del de la naturaleza; la idea de evolución se halla en cambio unida a una concepción monista y naturalista de la realidad, para la cual el mundo de la cultura o la historia no es sino una

17. *Introduction à l'histoire de la philosophie* (1828), en *Oeuvres,* Bruxelles, 1840, t. I, p. 71.
18. *Introduzione alla scienza sociale,* Turín, Bocca, 1904³, p. 181.

prolongación del mundo de la naturaleza, y por tanto el finalismo del mundo humano debe ser interpretado a la luz del finalismo de la naturaleza. Máxima expresión de esta interpretación finalista y naturalista de la historia fue, en la segunda mitad del pasado siglo, el darwinismo social, que hizo de la lucha por la existencia, y en consecuencia dé la guerra como medio para la supervivencia de los más aptos, uno de los cánones de su interpretación del progreso, y ofreció argumentos y pretextos a las exaltaciones más irresponsables de la guerra que jamás se hayan formulado. En el filón del darwinismo social se encuentran, por lo que hace a la apología de la violencia, tanto los profetas y los corifeos del nihilismo, como Nietzsche y Sorel, como los anunciadores de una sociología realista, que hoy llamaríamos demistificadora, desde Gumplowicz a Pareto. Para estos escritores tal vez no sea siquiera exacto hablar de la guerra como mal necesario, como bien-medio. La guerra, la violencia en general, comparada al fuego regenerador, al incendio que destruye y purifica, suscitaba en ellos admiración y respeto, al punto de que la saludaban como el hecho que habría salvado a la civilización del débil pacifismo democrático y burgués. También ellos habrían podido entonar, con De Maistre, el himno: «La guerra es divina...».

Hacia el pacifismo activo

La guerra atómica ha dado por tierra con la mayor parte de estas teorías justificadoras. No hace falta, pienso, una demostración pormenorizada. Basta con tomar una frase cualquiera de las citadas en el parágrafo precedente, sustituir en ella «guerra» por «guerra atómica», y que se verá el efecto paradójico, e incluso grotesco, que produce (la frase de Cousin sonaría así: «La guerra no es otra cosa que un inter-

cambio sanguinario de ideas a golpes de misiles intercontinentales con cabezas atómicas»). Por lo que se refiere a la contribución de la guerra al progreso moral, asume valor de símbolo el caso del mayor Eatherly, tal como ha sido presentado y comentado por Günther Anders: el protagonista de la guerra atómica sabe muy bien que no es un héroe, porque se le piden servicios que se hallan a mitad de camino entre las de un autómata y las de un campeón deportivo. Pero después, luego del hecho, descubre que es un simple engranaje, condicionado en sus reacciones hasta la irresponsabilidad, de una enorme máquina de muerte. Y entonces descubre que no sólo no es un héroe, sino que se da cuenta de que es un miserable pecador. Y se arrepiente y se consume en el remordimiento hasta llegar al borde mismo de la locura. La guerra, exaltada como fecundadora de virtudes sublimes, se invierte en ocasión e instigación para la forma más baja, escandalosa y astuta de delito contra la humanidad. Antes se decía y fingía creer que la guerra elevaba los ánimos; ahora se aprende que, por el contrario, los humilla, los deprime, los lleva al umbral mismo de la desesperación. En lugar de la imagen hegeliana del viento sobre la laguna se presenta la más apropiada de la tempestad sobre la débil cosecha.

Por lo que hace a la contribución de la guerra al progreso cívico, tal idea había sido abandonada hace tiempo, desde que los primeros intérpretes de la civilización industrial naciente habían entrevisto en el mejoramiento y la intensificación de las comunicaciones un medio de intercambio y de unificación más poderoso y seguro que el enfrentamiento sangriento propio de las sociedades feudales y militares. El espectro de la guerra atómica hace entrar definitivamente en crisis esta perspectiva. No se puede excluir que después de la guerra atómica nos encontremos con un mundo más unificado: ¿pero qué mundo? Tam-

poco podemos excluir que vayamos a encontrarnos ante un mundo más desarticulado, más fragmentado, más escindido. En realidad, no sabemos nada: la novedad de la guerra atómica es tan grande que hace imposible toda previsión de lo que será después, y por tanto hace impensable toda filosofía del progreso, que se fundamenta sobre la previsión de un desarrollo de la humanidad en una cierta dirección. La guerra atómica no sólo priva de cualquier fuerza persuasiva a las justificaciones de la guerra fundadas en la teoría del progreso, sino que desmiente la misma teoría del progreso en todas sus formas: desde que la guerra atómica ha entrado en la historia de la humanidad como hecho posible, el progreso ya no está garantizado, lo que significa que la teoría del progreso, según la cual éste está garantizado, es falsa.

Queda el problema del progreso técnico, es decir de la contribución que la preparación de la guerra considerada como hecho aún posible puede hacer al progreso técnico. A juzgar por el desarrollo vertiginoso de los descubrimientos científicos y de sus aplicaciones, del poder destructor de las armas y de los vuelos espaciales de los últimos años en la carrera entre las dos grandes potencias rivales, dicha contribución es innegable. Pero el problema del progreso técnico es siempre un problema de medios que no puede separarse del problema de los fines. El progreso técnico puede ser un aspecto necesario del progreso general, pero no constituye un aspecto suficiente. A estas alturas, para quien considera su deber hacer una valoración de la relación entre guerra y progreso técnico, el problema es otro: se trata de poner en un plato de la balanza el desarrollo técnico y en el otro el progresivo aumento de probabilidades de una guerra de exterminio como consecuencia del progresivo desarrollo técnico guiado por fines bélicos. *En un determinado momento* es necesario elegir. La convicción de quien repudia las teorías justi-

licadoras de la guerra, que han hallado su expresión más difundida en la filosofía del progreso, y se pone de parte de quien trabaja por la formación de una conciencia atómica, es la de que ese momento ya ha llegado.

Como decíamos en el parágrafo 6, la formación de una conciencia atómica coincide con el pacifismo activo: el pacifismo activo presupone la crítica de las tradicionales justificaciones de la guerra y desemboca en la acción para eliminar la guerra. El hombre arrojado a un mundo hostil (el hombre alienado en el sentido más amplio del término) ha tenido siempre ante sí dos caminos para reconciliarse con el mundo, y los ha seguido alternativamente ambos: 1) explicarse de algún modo el mal que lo rodea a través de una transfiguración puramente representativa de la realidad: es el proceso que va del mito a la filosofía como intento de dar una explicación racional de la realidad; 2) actuar para modificar o transformar la realidad de modo de someterla a sus propios deseos, de convertirla en dócil instrumento en sus manos: es el proceso que va de la magia a la técnica. Por la primera operación el hombre busca adaptarse al mundo; por la segunda, al contrario, procura adaptar el mundo a sus necesidades. El primer proceso culmina en el esfuerzo de racionalización total de la realidad (uno de cuyos máximos ejemplos es la filosofía de Hegel); el segundo culmina en la inversión práctica, en la revolución (Marx, discípulo y al mismo tiempo subversor de Hegel).

El pacifismo activo se sitúa ante la guerra como el comunismo ante la propiedad (individual) y la anarquía ante el Estado.

Guerra, propiedad, Estado, pueden ser aceptados en su realidad, incluso la más cruel, como una necesidad, un mal necesario, un destino, un castigo, etc., y de allí derivan las teorías justificadoras que aceptan dichas instituciones en su cruda realidad: la guerra

siempre lícita e incluso buena, la propiedad como expresión de la energía expansiva del individuo y en consecuencia tanto más benéfica cuanto más ilimitada (la propiedad quiritaria), la soberanía como poder absoluto y supremo que no reconoce por sobre ella leyes jurídicas positivas (teorías del absolutismo) ni leyes morales (maquiavelismo). Pueden ser aceptadas pero al mismo tiempo limitadas, es decir aceptadas bajo ciertas condiciones: respecto de la guerra, las teorías de la guerra justa que no aceptan como buenas todas las guerras y someten a límites jurídicos el ejercicio de las que aceptan; respecto de la propiedad, las teorías que limitan de diversa forma las posibilidades de adquisición y de trasmisión, sobre todo el uso y el disfrute, imponiendo a los propietarios cargas y obligaciones en interés de la colectividad; respecto del Estado, las teorías de los límites del poder soberano que van del constitucionalismo del siglo XVII hasta la acabada figura del estado de derecho del siglo pasado.

Por último, cuando advertimos que ninguna limitación sirve para modificar la naturaleza salvaje de las instituciones, o bien que toda limitación es caduca y efímera y resulta continuamente trascendida en los hechos por la fuerza irresistible de las cosas, se abre un nuevo camino, el que conduce no a la limitación sino a la negación total: lo que es el comunismo respecto de la propiedad, la anarquía respecto del estado, lo es el pacifismo respecto de la guerra. Su principio puede ser sintetizado en la siguiente fórmula: como la guerra no puede ya ser limitada, es necesario eliminarla. En este sentido, pacifismo, comunismo, anarquía, son soluciones radicales que proponen una renovación del plano histórico y tienden a imponer al camino de la humanidad una dirección completamente nueva. Son teorías revolucionarias, en el sentido pleno del término. Representan el esfuerzo hacia la conquista definitiva de los tres fines últimos de toda

sociedad humana: la anarquía, de la libertad; el comunismo, de la igualdad; el pacifismo, de la paz.

Pacifismo instrumental

El pacifismo activo se mueve en tres direcciones, según busque la solución de su problema —eliminación de la guerra e instauración de una paz perpetua— obrando sobre los *medios,* sobre las *instituciones* o sobre los *hombres.* Se puede hablar de un pacifismo *instrumental* en el primer caso, *institucional* en el segundo, *finalista* en el tercero.

En el pacifismo instrumental es necesario distinguir dos momentos: el primero está representado por el esfuerzo por destruir las armas o al menos reducir al mínimo su cantidad y peligrosidad; el segundo momento está representado por todos los intentos cumplidos con el fin de sustituir los medios violentos por medios no violentos, y por tanto de obtener con otros medios el mismo resultado. El primer momento es puramente negativo: como la guerra se hace con ciertos instrumentos, se trata de impedir al hombre el uso de dichos instrumentos, y el mejor modo de impedírselo es destruyéndolos o limitándolos. El segundo momento es además positivo: como la guerra se realiza para obtener ciertos resultados, se trata de ver si es posible obtener los mismos resultados sin recurrir a los medios de la guerra, que son medios violentos. Negativo el primero, porque se limita a indicar los medios que no se deberían usar más; positivo el segundo, porque se esfuerza por indicar qué otros medios se podrían usar en lugar de los condenados. El primer momento se expresa en la teoría y la práctica del *desarme;* el segundo, en la teoría y la práctica de la *no violencia.*

La política de desarme representa el pacifismo activo en su forma teóricamente más elemental y prácti-

camente más moderada o menos radical: no se preocupa por buscar un remedio al estallido de las guerras sobre la base del estudio de las causas o de las condiciones que las hacen posibles, sobre la base de una explicación científicamente plausible del fenómeno; se limita, sin ir más allá de una observación superficial de lo que ocurre, a condenar al ostracismo a los instrumentos que hacen posibles las consecuencias nefastas de la guerra y la convierten en un evento que debe evitarse. La política del desarme tiene, respecto de la guerra, la misma naturaleza que el prohibicionismo respecto de la lucha contra el alcoholismo: éste no condena moralmente el vicio, no obra sobre las condiciones que lo posibilitan; por el contrario, prohíbe y trata de impedir el consumo de bebidas alcohólicas. Como forma de pacifismo, la política del desarme es la más superficial porque no va a la raíz del problema: respecto del problema de la guerra representa la política del menor esfuerzo. O si se prefiere, es una política, no una filosofía. Quien tiene un gato que araña, debe evitar sumirse en especulaciones sobre la naturaleza del gato para modificar sus instintos: se le cortan las uñas, y asunto concluido.

¿Pero cómo hará el gato, con sus uñas cortadas, para defenderse del niño que lo atormenta? La política del desarme no puede partir del supuesto de que las armas son siempre instrumentos de agresión y nada más que instrumentos de agresión. A veces sirven para la defensa activa o para la disuasión ante la agresión de otros. También el alcohol puede servir a veces como medicina y su empleo no sólo no está prohibido, sino que es obligatorio por prescripción médica. En este momento intervienen las teorías de la no violencia, cuya importancia en la sociedad contemporánea se hace cada vez más grande, y sobre las que haría falta detenerse con mucha mayor amplitud que la que aquí se nos consiente. Entiendo por

teorías de la no violencia, en sentido estricto históricamente más apropiado, no toda teoría que proponga, defienda o exalte en general los medios de la persuasión o de la transacción frente a los medios de la constricción física o de la disminución biológica (que puede llegar al asesinato), sino las teorías que inspirándose, al menos en nuestra tradición occidental, en el precepto evangélico del *non resistere malo* (Mateo, 5-39), proponen y defienden el uso de medios no violentos en las situaciones extremas (por ejemplo, en el caso de legítima defensa, de resistencia a una opresión intolerable, de respuesta eficaz a crímenes colectivos como los de los nazis), en que la violencia es considerada, según la opinión común, legítima. Lo que caracteriza a la no violencia, como la propugnan los grupos que se remiten en su mayor parte a las enseñanzas de Gandhi, no es genéricamente el uso de medios no violentos: en este caso no se diferenciarían de ningún modo de los políticos modernos, de los diplomáticos, que propugnan el uso de la violencia sólo como *extrema ratio* y por tanto proponen una larga serie de medios no violentos antes de admitir el recurso de la guerra. Lo que caracteriza la no violencia de los grupos no violentos es el uso de los medios no violentos aun cuando las teorías tradicionales justifican el uso de la guerra, o el uso de medios no violentos en sustitución de los medios violentos, incluso en el caso en que parece que éstos no pueden dejarse de lado y por tanto estarían moralmente justificados. En resumen, entiendo aquí por teorías de la no violencia aquellas que se inspiran en la ética de la renuncia total a la violencia, o sea en una ética según la cual el recurso a la violencia nunca está justificado, ni siquiera como *extrema ratio*. Entre estas teorías, las de inspiración cristiana, propias de sectas no conformistas, hasta Tolstoi, se han caracterizado por una actitud pasiva ante la violencia, y en consecuencia por una actitud

de total renuncia frente a toda conquista mundana (el reino de Dios no es de este mundo); las inspiradas en Gandhi, en cambio, se distinguen por la confianza en los efectos prácticos de la no violencia, por la convicción de que el uso de las denominadas técnicas de la no violencia no sólo es moralmente bueno, sino también políticamente eficaz, o sea apto para obtener los resultados que habitualmente se considera que sólo pueden obtenerse con la fuerza.[19] Para diferenciarlas de las precedentes se pueden llamar teorías de la no violencia activa.

Nunca se subrayará bastante la importancia actual de la teoría y la práctica de la no violencia activa. En un mundo en que el poder cada vez mayor de los aparatos estatales parece no dejar otra alternativa ante un régimen tiránico que la de la obediencia pasiva o la del sacrificio, la invención, la aplicación y la verificación de técnicas de no violencia pueden abrir nuevos caminos a las luchas por la libertad. Si la ética de la no violencia es antigua, las técnicas para hacerla eficaz, para hacer de la no violencia una actitud propia no sólo de un ética de la intención sino también de una ética de la responsabilidad, es reciente, hasta tal punto que aún no podemos conocer sus posibles desarrollos. La no violencia activa es un camino abierto hacia el porvenir, incluso en las relaciones internacionales: donde la antigua técnica para resolver las controversias entre estados, la guerra, puede conducir al exterminio indiscriminado y se presenta cada vez más improductiva, la invención de nuevas técnicas incruentas para doblegar a los soberbios, o desanimar a los temerarios, o para reducir a la obediencia a los recalcitrantes, se presenta como una de las formas más elevadas de la sabiduría y la inteligencia humanas.

19. G. Pontara, *The Rejection of violence in Gandhian Ethics of Conflict Resolution*, en «Journal of Peace Research», 1965, 3, páginas 197-215.

Pacifismo institucional

La institución contra la que se dirige el pacifismo institucional es el Estado. Pero hay dos modos distintos de vincular el Estado con la guerra, de hacer depender el fenómeno de la guerra del Estado como institución. El primer modo es propio del *pacifismo jurídico* (la paz a través del derecho), según el cual la guerra es un hecho que depende de la existencia del Estado en cuanto tal, cualesquiera sean las estructuras económicas en que se funda y la ideología política que lo dirige, o más precisamente, de la característica propia de todos los estados en la fase actual del derecho internacional fundado sobre la igualdad jurídica de los súbditos: el poder supremo y exclusivo de tomar las decisiones últimas en lo referente al empleo de la fuerza. El segundo modo es propio del *pacifismo social* (la paz a través de la revolución social), según el cual la guerra es un hecho dependiente no del Estado en cuanto tal sino de una determinada forma de Estado, y con más exactitud del régimen que se sostiene por la opresión de clase en las relaciones internas y por la expansión imperialista en las relaciones externas, fundado en última instancia, sobre la base de su propio contenido económico e ideológico, en la violencia interna e internacional.

Estas dos formas de pacifismo institucional se diferencian del pacifismo instrumental examinado en el parágrafo precedente, por cumplir un esfuerzo ulterior en la búsqueda de las causas y en consecuencia de los remedios de las guerras: no se limitan a tomar en consideración los medios con que los grupos ejercen unos contra otros la violencia y el terror, sino que procuran poner en evidencia las condiciones que hacen posible las guerras, y con ellas el uso de los medios de violencia y terror. Pero se diferencian entre sí, porque en la búsqueda de estas condiciones

el pacifismo jurídico se detiene antes, o sea en las condiciones que, cualquiera sea la causa del conflicto, hacen inevitable en una cierta fase de desarrollo del enfrentamiento la transformación del conflicto en conflicto armado o guerra; el pacifismo social no se detiene allí sino que prosigue hasta el descubrimiento (verdadero o presunto, eso aquí es secundario) de las condiciones que hacen inevitables los conflictos que acaban degenerando en guerras. En otras palabras, el pacifismo jurídico ve en la guerra un modo de resolver los conflictos internacionales, o sea los conflictos que surgen entre estados soberanos en una situación en que no existe el monopolio de la fuerza, en una comunidad en que cada uno de los miembros tiene en última instancia el derecho de usar la fuerza para hacer valer su derecho o incluso sólo para hacer valer su poder; el pacifismo social ve en la guerra la consecuencia de conflictos generados no por la estructura de la comunidad internacional, sino por la estructura social y en consecuencia por la política internacional de algunos estados.

Esta diferencia en la valoración de la guerra repercute en la indicación de los remedios. Para el pacifismo jurídico el remedio por excelencia es la institución del Superestado o Estado mundial: puesto que lo que en una cierta fase de un conflicto internacional hace inevitable el uso de la fuerza es la falta de una autoridad superior a cada uno de los estados, con poder de decidir quién tiene razón y quién no y de imponer su decisión por la fuerza, el único camino para eliminar las guerras es la institución de esta autoridad superior, que no puede ser otra que un Estado único y universal por encima de todos los existentes. El razonamiento sobre el que se asienta esta teoría es de una sencillez y de una eficacia ejemplares: del mismo modo que a los hombres, en el estado natural, les han sido necesarias, primero la renuncia por parte de todos al uso individual de la

fuerza, y luego la atribución de la fuerza de todos a un poder único destinado a convertirse en detentador del monopolio de la fuerza, asimismo a los Estados, caídos nuevamente en el estado natural a través del sistema de relaciones amenazadoras y precarias que se ha denominado equilibrio del terror, les es necesario cumplir un paso análogo desde la situación actual de pluralismo de centros de poder (situación comparable a la del oligopolio, o simplemente a la del duopolio, más que a la de la libre competencia) a la fase de concentración del poder en un órgano nuevo y supremo que posea en relación con los estados individuales el mismo monopolio de fuerza que tiene el Estado en relación con los individuos. La solución imaginada por el pacifismo jurídico no tiende a la eliminación del uso de la fuerza de las relaciones sociales sino sólo a una más eficaz reglamentación y limitación del mismo; se inclina a favorecer el paso de un régimen jurídico en que domina el derecho a la autotutela a un régimen jurídico fundado exclusivamente sobre la heterotutela.

Para el pacifismo social el remedio por excelencia es la transformación del orden social capitalista, o bien el pasaje del capitalismo al socialismo; no la eliminación de los Estados, sino la destrucción de un cierto tipo de Estado. En el período más álgido de la guerra fría han recibido el nombre de partidarios de la paz quienes cifraban sus esperanzas en la lucha contra la política internacional de la potencia-guía en el campo capitalista y en la expansión y multiplicación de los estados socialistas bajo el control de la potencia-guía del campo adversario. Puesto que, por otra parte, la fase de la formación de estados socialistas contrapuestos a los estados capitalistas es, para el marxismo inspirador de este movimiento por la paz, intermedia y provisoria y por lo tanto antecesora de la fase definitiva de la extinción del Estado, esta forma de pacifismo es, si nos fijamos en la meta

última, lo contrario de la otra: mientras el pacifismo jurídico tiende a la formación de un Estado por encima de los Estados y como tal lleva la institución estatal a su sublimación, el pacifismo social tiende a la supresión del Estado, considerado siempre como expresión de fuerza, y como tal funda su capacidad persuasiva en la supresión, en última instancia, de todos los Estados.

El primero ve la solución del problema de la guerra en una intensificación del proceso de gradual estatización que ha caracterizado sin lugar a dudas el desarrollo de las sociedades históricas desde la tribu primitiva a las superpotencias actuales; el segundo la ve, por el contrario, en el proceso inverso de desestatización hasta la instauración de una nueva forma de convivencia gobernada no por la fuerza, aunque sea regulada y limitada, sino por el interés común. Al final del primer proceso, que es evolutivo, se encuentra no el fin del reino de la fuerza sino una fuerza tan grande que se convierte, como la del monstruo bíblico a quien Hobbes dedicó su obra política más importante, en irresistible; al final del segundo proceso, que es un proceso revolucionario o eversivo o de sentido contrario respecto del camino hasta aquí recorrido por la humanidad, se halla la transformación del reino de la fuerza en el reino de la libertad (un verdadero salto cualitativo).

Pacifismo finalista

El pacifismo institucional va más allá, como hemos visto, del pacifismo instrumental en la búsqueda de las condiciones adecuadas para establecer una paz duradera pero tiene, también él, sus límites. Son los límites en que hace pensar inmediatamente la antigua consideración de que las instituciones están hechas por los hombres y no éstos por las institucio-

nes. La vía del pacifismo jurídico lleva a la paz a través del Superestado: pero si se llegara a éste no con el método democrático, o sea a través de negociados entre gobiernos y sobre la base del acuerdo de los pueblos, sino mediante la conquista de todos los estados de la tierra por parte de un solo Estado, y en consecuencia el Estado universal fuera no una federación sino un imperio, ¿la paz así alcanzada sería una solución con que contentarse? La vía del pacifismo social lleva a la paz a través de la destrucción del Estado y la sustitución del Estado al que es esencial el ejercicio de la fuerza por una sociedad sin coacción: ¿pero no tiene necesidad ésta, para sobrevivir, de una transformación radical del hombre? ¿En tal momento, el pacifismo institucional no desemboca en el pacifismo finalista para el que la verdadera paz es la que se obtiene actuando no sobre las instituciones sino sobre los hombres? ¿En buena parte, las dos soluciones institucionales no nos inducen a pensar que la reforma de las instituciones no es una garantía absoluta para la instauración de la paz, si no va acompañada por una reforma de los hombres? ¿Y estamos muy seguros de que la reforma de los hombres depende de la de las instituciones? Quienes no creen poder dar una respuesta afirmativa a esta pregunta sostienen que se debe dar aún un paso más en la búsqueda de las causas de la guerra y sus consiguientes remedios y fijan su mirada no sólo en los medios o en las instituciones sino directamente en el hombre. ¿La guerra no la hacen los hombres, al fin y al cabo? Y si son ellos quienes la hacen, ¿no habrá que buscar el remedio que la resuelva, supuesto que exista, en la naturaleza misma del hombre, o sea en las motivaciones que impulsan a los grupos sociales a usar, en determinadas situaciones, la violencia unos contra otros?

Si estas motivaciones consistieran en la *necesidad* o en el *interés*, las guerras deberían cesar cuando los

hombres se convencieran de que las guerras ya no sirven para satisfacer necesidades ni intereses. En esta concepción utilitarista de la guerra se habían confiado, en el pasado siglo, los positivistas, los evolucionistas, y en general todos los que habían vaticinado la desaparición gradual de las guerras (pacifismo pasivo). En realidad, hace tiempo que las guerras no sirven ya ni para un fin ni para el otro. ¿Por qué, a pesar de ello, las guerras —y guerras cada vez más terribles— siguen estallando? Es evidente —responden los pacifistas de la última posición citada— que la razón es más profunda. También aquí hay dos modos de dar una respuesta a la búsqueda de esta razón más profunda. Son dos respuestas antitéticas e inconciliables, porque se inspiran en dos concepciones metafísicas opuestas, en dos modos tradicionalmente recurrentes y contrapuestos de considerar la naturaleza del hombre, que, sólo a los efectos de entendernos, denominaremos espiritualismo y materialismo.

La primera respuesta corresponde a quienes vinculan la guerra con la naturaleza humana considerada desde el punto de vista ético-religioso; la segunda a quienes consideran la naturaleza humana desde un punto de vista biológico. Para los primeros, la razón profunda —verdaderamente última— de la guerra debe buscarse en un defecto moral del hombre, ya sea que esta deficiencia moral se refiera a un hecho de la historia religiosa de la humanidad (el pecado original) o se explique a través de los modelos conceptuales de una ética naturalista o racionalista (el dominio de las pasiones, el contraste entre razón y voluntad, libertad y arbitrio, la inspiración del bien y la inclinación al mal, la disciplina de la ley moral en que consiste la grandeza del hombre y la facultad de violarla en que consiste su miseria). Para los segundos, la razón profunda hay que buscarla en cambio en una característica de su natura-

leza instintiva, en un haz de tendencias, instintos o impulsos primigenios, en las reacciones que tales tendencias, instintos o impulsos provocan en los grupos humanos amenazados de exterminio por la naturaleza hostil o por otro grupo rival. Sobre este aspecto del problema se ha detenido de modo particular el psicoanálisis que se ha dedicado a discutir, de modo cada vez más intenso en los últimos años, la relación entre el fenómeno de la guerra y la conciencia y la subconsciencia humana.[20] Por una parte, la guerra como consecuencia de un mal moral, por el otro la guerra como consecuencia de una situación explicable sólo en términos psicológicos y sociológicos.

De estas dos concepciones del hombre descienden dos modos opuestos de encaminar a los hombres hacia las vías de la paz. Para quien sostiene el primer punto de vista, la tarea corresponde a los médicos del alma, a los sacerdotes, a los moralistas, a los filósofos que atribuyen a la filosofía una función parenética, a los misioneros, a los profetas de la crisis y del advenimiento, a los reformadores de costumbres; para quien sostiene el segundo punto de vista, la tarea corresponde a los médicos del cuerpo y de la mente, estudiosos de las ciencias humanas, ya sean biólogos, psicólogos, sociólogos, antropólogos, a los médicos, a los psiquiatras, a los psicoanalistas. El problema de la guerra y de la paz para los primeros es un problema de *conversión*, para los segundos, suponiendo que sea soluble, de *curación*. Los primeros confían en la *pedagogía*, o sea en una tarea de persuasión, los segundos en una *terapia*, es decir en un tratamiento. ¿Durante cuánto tiempo han creído los hombres que la peste era el efecto de acciones malvadas, y en última instancia la manifestación de la cólera divina, y han intentado combatirla con pré-

20. Para este aspecto del problema llamo la atención sobre el libro de F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra atomica*, Milán, Comunità, 1964.

dicas, con obras de mortificación y expiación antes que con la vacunación obligatoria? ¿Y si la guerra fuese, también ella, no tanto un mal, en el sentido moral de la palabra, cuanto una enfermedad? ¿Tendríamos que seguir confiando aún en la obra de las iglesias antes que en la de las clínicas? ¿Dónde se combate mejor la batalla para liberar al hombre de la violencia: en el púlpito o en el laboratorio?

Personalmente, no me encuentro en condiciones de tomar partido ante esta alternativa. No sé si existe alguien, hoy en día, en condiciones de hacerlo. Probablemente no se trate siquiera de una alternativa. Quien quiera atenerse a los hechos, se debe limitar a reconocer, aunque con las debidas precauciones, lo siguiente: el movimiento contra la guerra como mal moral tiene hoy sus sostenedores y sus representantes en los objetores de conciencia. La práctica de la objeción de conciencia es un testimonio real de la conquista de la paz a través de una reforma moral, una especie de prefiguración de una humanidad liberada de la guerra por razones religiosas o morales. Por lo que se refiere el otro camino, no tenemos hasta ahora más que hipótesis en discusión de las que se espera confirmación, y propuestas de las que se espera un comienzo de realización.

Criterios de juicio

No es difícil advertir que las tres formas de pacifismo activo, examinadas en los parágrafos precedentes —incidencia sobre los medios, sobre las instituciones o sobre los hombres— se disponen en un orden progresivo de mayor *complejidad* y *profundidad*: la primera se detiene en el plano de las técnicas, la segunda pasa de éste al de la organización social, la tercera llega hasta el hombre, es decir al inventor y utilizador de las técnicas y de las varias formas de

organización social. Por el hecho de que los tres caminos a la paz difieren entre sí tanto por su complejidad como por su profundidad, resulta extremadamente difícil establecer entre ellos una graduación de preferencias. El problema que afrontamos es el de la elección racional entre diversos medios que sirven todos para lograr el mismo fin. Una elección de este tipo debe tomar en cuenta principalmente dos requisitos: la *practicabilidad,* donde debemos entender por tal la posibilidad y facilidad de realización; la *eficacia,* entendiendo por tal el poder del medio, una vez llevado a la acción, para obtener los resultados esperados. Mientras para juzgar la practicabilidad se debe tener en cuenta la complejidad, para juzgar la eficacia se debe tener en cuenta la profundidad. Pero obsérvese que la relación entre complejidad y practicabilidad es inversa a la que existe entre profundidad y eficacia: la practicabilidad es tanto mayor cuanto menor es la complejidad; la eficacia, en cambio, es tanto mayor cuanto mayor es la profundidad. En lo referente a los caminos de la paz, el hecho de que se disponen orden progresivo por lo que hace a la complejidad y a la profundidad, implica que se disponen en orden inverso en cuanto a la practicabilidad y la eficacia: el camino más practicable es al mismo tiempo el menos eficaz, y viceversa. En otras palabras, a medida que aumenta la complejidad disminuye la practicabilidad, a medida que aumenta la profundidad aumenta la eficacia: lo que significa que cada uno de los caminos es *tanto más practicable cuanto menos eficaz,* y viceversa.

El primer camino, el del desarme, es probablemente el más practicable, pero es también el menos eficaz: admitamos sin más que los estados lleguen antes o después a un acuerdo, al menos en un primer tiempo, sobre el control de los armamentos atómicos. ¿Cuál es el efecto presumible de este acuerdo sobre el objetivo de eliminar la guerra? Se ha obser-

vado con razón que se pueden destruir momentáneamente las armas más mortíferas, pero no se puede destruir en el hombre el conocimiento de las técnicas que permiten construirlas. Un acuerdo internacional puede ser siempre unilateralmente violado y después de la violación no existe ya ningún obstáculo técnico a la reactivación del rearme. Un cierto grado de practicabilidad debe atribuirse también a las técnicas de la no violencia, que hemos considerado como el aspecto positivo del pacifismo instrumental: son tan practicables que ya se han experimentado, incluso en gran escala, aunque hasta ahora sobre todo en las luchas internas de los estados (desde la huelga hasta las diversas formas de desobediencia civil) y muy raramente en las controversias internacionales (el *boicot* económico). Pero incluso los más convencidos entre los sostenedores de la no violencia no pueden dar ninguna seguridad ni hacer ninguna previsión sobre la eficacia universal (en todas las circunstancias) y total (sín riesgo de fracaso) de los métodos que propugnan. ¿Los métodos que obtuvieron resultados sorprendentes en la lucha de liberación de la India hubieran tenido el mismo éxito contra los nazis?

Diametralmente opuesta es la situación del tercer camino, el del pacifismo finalista: es sin duda más eficaz que el primero, pero al mismo tiempo menos practicable. Parece bastante evidente que si se consiguiera transformar el carácter de los hombres, haciéndolos amables y bondadosos —*¡homo hominis agnus!* *—, poco importa si corrigiéndolos o curándolos, tratándolos como pecadores o como enfermos, el estado opuesto al de la hipótesis de Hobbes, el estado de la *pax omnium cum omnibus*,** estaría asegurado. Si todos los hombres observaran el precepto evangé-

* El hombre, un cordero para el hombre. *(N. del T.)*
** La paz de todos con todos. *(N. del T.)*

lico de amar al prójimo o si se los liberara del instinto de agresión, como se los ha liberado de la viruela y de la lepra, la era de las guerras habría acabado. ¿Pero cuándo ocurrirá esta *renovatio*? ¿Tenemos una buena razón para creer que pueda ocurrir, no digo a breve sino a largo plazo? ¿La dirección actual que sigue la historia nos ofrece alguna luz de esperanza?

El segundo camino, el del pacifismo institucional, se encuentra en una posición intermedia. Es: 1) más practicable pero menos eficaz que el pacifismo finalista, y al mismo tiempo, 2) más eficaz pero menos practicable que el instrumental. En relación con la primera afirmación se puede observar que, aunque nadie pueda llamarse a engaño sobre la proximidad de la constitución del Estado Mundial o la supresión del Estado, tales fines se hallan con mayor o menor intensidad presentes en el curso de la historia mientras que, al menos hasta ahora, la experiencia histórica no nos ha procurado ningún indicio seguro de una modificación sustancial de la naturaleza del hombre; por otra parte, es igualmente cierto que tanto el Estado universal como la sociedad sin Estado dejarían siempre un cierto margen a la posibilidad de la intervención o de la reimplantación de la violencia, es decir que no darían una garantía total de paz definitiva como sólo la reforma del hombre puede asegurar. En relación con la segunda afirmación: si es cierto que ni el Estado universal ni la sociedad sin Estado pueden dar una garantía absoluta de la instauración de la paz perpetua, es igualmente cierto que el proceso de pacificación en el ámbito del Estado universal, y con mayor razón en el de una sociedad sin Estado, es menos aleatorio y menos provisional que el practicable a través de un tratado internacional para el desarme, y más general y más estable que el obtenible por medio de las técnicas de la no violencia; por otra parte, si es cierto, como decíamos

páginas atrás, que Estado universal y sociedad sin Estado constituyen dos direcciones posibles de la historia, es igualmente cierto que son aún hoy ideales-límites, mientras que, ya sea las técnicas diplomáticas valederas para el desarrollo de una política del desarme o las técnicas de la no violencia para restringir el ámbito del empleo de la fuerza, se han experimentado ya con frecuencia, aunque con resultados cuya fecundidad no podemos prever.

Para demostrar la diversidad de planos sobre los que se disponen las diferentes vías de la paz es necesario hacer una última observación. La equiparación de las dos formas de pacifismo institucional, la jurídica y la social, es una simplificación excesiva. A diferencia de todas las otras vías de la paz, estas dos formas de pacifismo son incompatibles. Mientras no existe ninguna incompatibilidad, pongamos por caso, entre la vía del desarme y la reforma moral, o entre la no violencia y la instauración del Estado universal, o incluso entre la revolución social y la liberación del hombre de la necesidad de la violencia, la vía del Estado universal, es decir el proceso de sucesiva estatización de las relaciones sociales, y la sociedad sin Estado, o sea el proceso de sucesiva desestatización, son absolutamente antitéticos. No se pueden recorrer contemporáneamente ambos. Queda por preguntarse cómo se compartan el uno en relación con el otro en cuanto a los dos requisitos de la practicabilidad y la eficacia. Me parece que también entre estos dos caminos vale la relación inversa entre los dos requisitos de la practicabilidad y de la eficacia: el pacifismo jurídico parece más practicable pero menos eficaz que el social, y éste menos practicable pero más eficaz que el jurídico. En consecuencia, el pacifismo jurídico está más próximo al instrumental, y el pacifismo social más próximo al finalista.

De la observación de que, respecto de los posibles caminos de la paz, los dos requisitos de la practicabilidad y la eficacia se hallan en relación inversa, se deriva una conclusión: en la situación presente de la humanidad ninguno de los caminos imaginados hasta ahora es *en máximo grado, al mismo tiempo, practicable y eficaz*. Esto significa que la meta, supuesto que pueda ser alcanzada, está aún lejos. ¿Pero tenemos tiempo para esperar?

No es misión de un análisis como el que esbozamos aquí hacer previsiones. Sus resultados se expresan en hipótesis, es decir en juicios hipotéticos de la forma: «Si se sigue esta vía, se llegará a tal punto»; «si se sigue esta otra, se llegará a tal otro punto». Pero nadie, hasta el momento, está capacitado para prever, con los datos de que disponemos, cuál de las posibles vías se seguirá. Una cosa es establecer modelos abstractos de previsiones posibles, y otra hacer una previsión. Lo único que se puede sostener hoy con cierta seguridad es que el problema del destino histórico de la humanidad se ha simplificado extremadamente. Volvamos a la imagen del laberinto de la que hemos partido: después de los infinitos vagabundeos de milenios, después de tantos tortuosos *détours*, después de tantos ires y venires aparentemente sin objeto, la humanidad ha llegado al punto en que parece encontrar abiertos ante sí sólo dos vías. Y cuando sólo quedan por recorrer dos caminos, el juego debería quedar resuelto: como máximo, otro intento más, y si luego también éste falla, sólo queda el camino que conduce al aire libre.

Pero el laberinto de la historia tiene una peculiaridad que hasta ahora se nos había escapado y lo hace más semejante a un juego de azar que a una diversión despreocupada: de los dos últimos caminos restantes, uno conduce a la salida, pero el otro, en

lugar de ser un camino bloqueado, termina en un abismo, o sea que es un camino *del que no se puede retroceder*. En el momento en que la elección se ha convertido en algo tan sencillo, se ha vuelto también tremendamente comprometida: *aut-aut*. ¿Cuál de las dos vías acabaremos por escoger?

Si al llegar a la encrucijada no supiéramos cuál es la última trampa que nos espera, y sabiéndolo no estuviéramos capacitados para distinguir un camino del otro por falta de señales indicadoras, nuestra elección sería *inconsciente* y *casual*. Muchas veces la historia se nos ha aparecido como el resultado de elecciones inconscientes y casuales. Pero corresponde hoy a la filosofía la doble tarea de adquirir y transmitir la conciencia de esta situación-límite en que nos coloca esta última encrucijada y de mostrar por claras señales adónde conducen respectivamente las dos vías de modo que ninguno pueda decir en adelante que no conocía con exactitud lo que le esperaba a la salida, o que lo conocía pero el único modo de salir era una vez más no por medio de un cálculo sino de una apuesta. Hacer adquirir esta conciencia y dar un nombre a las dos vías es lo que se llama hoy promover una conciencia atómica. Además, existe la elección personal de cada uno, con cuya responsabilidad carga cada uno. Pero después del esclarecimiento, ¿cómo es aún posible pensar en una multiplicidad de elecciones? ¿Y si la elección es única, por qué razón no se debería hacer una previsión sobre nuestro futuro con algún fundamento de probabilidad?

Pese a la simplicidad de la situación (sólo dos caminos) y la claridad de las metas respectivas (los dos caminos se hallan perfectamente señalados), las elecciones pueden aún ser muchas. Ante todo, están quienes no nos creen: ¿y si las indicaciones fuesen engañosas? ¿Si la última prueba a que somete al hombre un dios tentador fuera la de hacerle encontrar la

realidad tras la apariencia, la de hacerle descubrir que a la construcción del laberinto ha presidido una sutil astucia (¡la astucia de la razón!), por la cual el fin deseado se alcanza a través del camino aparentemente menos fácil, y en consecuencia apelar, además de a su inteligencia, a su sagacidad y espíritu de contradicción? Luego están quienes nos creen sólo en parte: una de las dos vías conduce al abismo. ¿Pero para quién? ¿Y si fueran los demás quienes terminaran en el abismo y yo consiguiera retirarme a tiempo y salvarme? ¿No sería preferible esta solución, al menos para mí, a la otra en que encontraría siguiendo el otro camino de la salvación universal? ¿No hemos tenido que reconocer miles de veces que el horror a la muerte cede ante el delirio de poder? En tercer lugar, están quienes nos creen pero no se preocupan: lo que importa es mi muerte, no la de los otros y mucho menos la muerte de esa abstracción que es el género humano. Tales personas pueden ser sólo despreocupados o indiferentes, pueden incluso ser cínicos o, en el extremo opuesto, desventurados a quienes la vida se les aparece como un sufrimiento sin redención. Por último están quienes nos creen y no son indiferentes, pero han elegido deliberadamente el abismo. También el suicidio es una elección.

Como todos pueden ver, aun admitiendo que la humanidad se encuentre ante la última de las encrucijadas y ambas vías estén perfectamente indicadas, las elecciones posibles son demasiadas como para que se pueda intentar una previsión con alguna probabilidad de éxito. Si no se me pide una previsión, sino sólo una opinión, respondo que no soy optimista. Veo a mi alrededor sólo pequeños grupos de hombres que se han liberado al fin de los mitos ancestrales de la fecundidad de la violencia y de la regeneración a través de la sangre. La ética de los políticos es aún la ética del poder. Quien predica la existencia de una sola moral, válida tanto para los individuos como

para los Estados, es considerado aún como un visionario, un utopista, un hombre desprovisto de sentido histórico (¡extrema calumnia en la sociedad de doctos de la que forma parte!). No logro sustraerme al presagio de que una sociedad en la que juristas, sociólogos, filósofos, teólogos, no han renunciado a ver en la violencia un medio de rescate o de redención, está destinada, un día u otro, a la suprema prueba de la violencia exterminadora. El arma total ha llegado demasiado pronto para la tosquedad de nuestras costumbres, para la superficialidad de nuestros juicios morales, para la inmoderación de nuestras ambiciones, para la enormidad de las injusticias que sufre la mayor parte de la humanidad sin tener otra elección que la violencia o la opresión.

No soy optimista, pero no por eso creo que debamos rendirnos. Una cosa es prever, otra hacer la propia elección. Cuando digo que mi elección se dirige a no dejar ningún medio sin probar para llegar a la formación de una conciencia atómica, y que la filosofía que hoy no se compromete en esta dirección es un ocio estéril, no hago ninguna previsión para el futuro. Me limito a dar a entender lo que quisiera con todas mis fuerzas que no sucediese, aun cuando en el fondo de mi conciencia tengo el oscuro presentimiento de que sucederá. Pero la apuesta es demasiado fuerte como para que no debamos tomar posición, cada uno por su parte, por más que las probabilidades de victoria sean pequeñísimas. A veces ha sucedido que un pequeño grano de arena lanzado al aire por el viento ha detenido a una máquina. Aunque existiera un millonésimo de millonésimo de probabilidad de que el tal grano, lanzado por el viento, vaya a parar al más delicado de los engranajes para detener su movimiento, la máquina que estamos construyendo es demasiado monstruosa como para que no valga la pena desafiar al destino.

II

DERECHO Y GUERRA

La guerra es uno de los problemas centrales de nuestro tiempo; hay quien afirma que es el problema central. No puede sustraerse a la reflexión sobre el mismo el filósofo que intenta trazar, a través de la experiencia del pasado, la vía, o las posibles vías, del futuro; y mucho menos puede hacerlo el filósofo del derecho, debido a los múltiples nexos que guerra y derecho tienen entre sí.

Hay por lo menos cuatro modos de considerar la relación entre guerra y derecho: la guerra como antítesis del derecho, como medio para realizar el derecho, como objeto del derecho, como fuente de derecho. Estos cuatro modos parecen contrastar entre sí, pero el contraste es aparente.

Ni siquiera se trata, como incluso podría suponerse, de cuatro puntos de vista diferentes sobre la guerra. Se trata, en cambio, sencillamente, de cuatro modos diferentes de entender el derecho y por tanto del hecho de que en las cuatro relaciones indicadas el término «derecho» presenta acepciones diversas. Cuando se habla de la guerra como antítesis del derecho, se entiende por «derecho» el ordenamiento

jurídico en su totalidad; cuando se habla de la guerra como medio para realizar el derecho, se entiende «derecho» en su acepción de justa pretensión que se debe hacer valer contra el recalcitrante, incluso recurriendo a la fuerza, o sea de derecho subjetivo; cuando se habla de la guerra como objeto del derecho, se entiende «derecho» en su acepción más común de regla de conducta, o sea como norma jurídica; por último, cuando se habla de guerra como fuente de derecho, se entiende «derecho» en su acepción más vasta e incluso más indefinida de justicia. En las páginas que siguen llamaremos a estos cuatro modos de considerar la guerra en relación con el derecho guerra-antítesis, guerra-medio, guerra-objeto, guerra-fuente.

El concepto de la guerra-antítesis nace de la consideración del fin común de todo ordenamiento jurídico en su conjunto, que es la paz (la paz social), o sea justamente lo contrario de la guerra. Nuestra mente se vuelve de inmediato al pensamiento ejemplar de Thomas Hobbes, fundado en la contraposición entre el estado de naturaleza, que es estado de guerra perpetua *(bellum omnium contra omnes)*, y el estado civil, que es el estado a que los hombres llegan siguiendo la ley primera y fundamental de la naturaleza, que prescribe la búsqueda de la paz *(pax est quaerenda)*. El estado de naturaleza es un estado sin leyes, es decir es un estado en que las leyes naturales ya no tienen vigencia y las leyes positivas aún no han entrado en vigor; y es un estado de guerra justamente porque es un estado sin leyes. El estado civil es aquel en que los hombres, a través de un recurso que no viene al caso exponer ahora y por otra parte es bien conocido, logran instituir un sistema de leyes válidas y eficaces con el objetivo de hacer cesar la guerra e instaurar la paz, es decir es un estado de paz justamente porque es un estado jurídico. He citado a Hobbes, pero habría podido citar

a un centenar de autores más. Entre las obras de autores contemporáneos no puede menos que pensarse en la *Teoría general del derecho y del Estado* de Hans Kelsen, según la cual la paz no es el fin del derecho, el único fin posible del derecho: es algo menos; pero no es tampoco uno de los fines posibles del derecho: es algo más. La paz es el fin mínimo de todo ordenamiento jurídico; pero justamente por ser tal es un fin común a todo ordenamiento jurídico, el fin sin alcanzar el cual un conjunto de reglas de conducta no constituyen un ordenamiento jurídico. En el ámbito de un ordenamiento jurídico pueden perseguirse otros fines: paz con libertad, paz con justicia, paz con bienestar, pero la paz es la condición necesaria para alcanzar todos los demás fines, y por tanto es la razón misma de la existencia del derecho. Si aceptamos la definición común de guerra como violencia organizada y de grupo, la antítesis con el derecho aparece con toda claridad: en efecto, el derecho en su acepción más amplia puede definirse como la paz organizada de un grupo.

Esta definición de la guerra y, respectivamente, de la paz, nos permite pasar sin brusquedades de la concepción de la guerra-antítesis a la concepción de la guerra-medio. La paz a que hace referencia el derecho es la paz en el interior de un grupo social. Pero la sociedad humana está compuesta, o para ser más exactos ha estado compuesta hasta ahora, de muchos grupos humanos. Al hallarse en contraste entre sí, dichos grupos a menudo se encuentran en la situación de presentar reivindicaciones unos contra otros: uno de los modos para hacer valer una pretensión, cuya satisfacción no puede obtenerse con tratativas o medios de presión psicológica, es la violencia organizada, o sea la guerra. Cuando la pretensión que un grupo hace valer frente a otro es justa, legítima (aquí «justa» y «legítima» son sinónimos), la guerra llevada a cabo para hacerla valer se convierte en un medio

para realizar el derecho. Obsérvese cómo ha cambiado la perspectiva respecto de la concepción de la guerra-antítesis. Aquí no interesa tanto la finalidad del derecho como su resultado: el resultado al que el derecho tiende es la resolución de los conflictos (se entiende que la resolución de los conflictos permite el establecimiento y la conservación de la paz). Existen dos modos para resolver los conflictos: la persuasión o la fuerza. Cuando un conflicto surge entre dos grupos organizados, la fuerza resolutiva es la guerra. Así pues la guerra, en cuanto modo para resolver un conflicto, se convierte en uno de los medios para alcanzar el resultado a que tiende el derecho. En la perspectiva de la guerra-medio el problema de fondo es establecer si existen justas pretensiones de un estado frente a otro, o sea pretensiones cuya satisfacción constituya un acto que tiene como resultado la restauración o la instauración de un derecho, y cuáles son.

A la discusión de este problema se ha dirigido la teoría de la guerra justa, que ha constituido durante siglos uno de los principales capítulos de la teoría del derecho internacional y que, abandonada en el siglo XIX, ha hecho su reaparición, sin convertirse por otra parte nuevamente en *communis opinio,* después de la Primera Guerra Mundial. Frente al problema de la justificación de la guerra, la teoría de la guerra justa constituye una teoría intermedia entre las teorías pacifistas que consideran toda guerra, en cuanto acto de violencia, ilícita, y las teorías belicistas, que consideran toda guerra, en cuanto acto de un poder soberano, lícita. Para la teoría de la guerra justa se debe rechazar tanto una actitud de indiscriminada condena cuanto la actitud opuesta, de indiscriminada aprobación. Como toda otra obra humana, también la guerra puede someterse a la evaluación de lo justo y lo injusto: no todas las guerras son injustas; no todas las guerras son justas; hay guerras

justas y guerras injustas. Históricamente, esta teoría ha sido sostenida en un primer momento, desde San Agustín en adelante, en polémica con el pacifismo cristiano de los orígenes, para el que *bellare* era siempre *illicitum*; en un segundo tiempo, o sea en su reaparición después de la Primera Guerra Mundial, ha cambiado de adversario, oponiéndose a las teorías belicistas, que derivaban de la glorificación del Estado-potencia y habían hallado su natural aliado en el positivismo jurídico que se había extendido últimamente incluso al derecho internacional: en esta doble tarea polémica la teoría de la guerra justa muestra su naturaleza de teoría intermedia entre los dos extremos. Los sostenedores de esta teoría no siempre estuvieron de acuerdo en la lista de las *iustae causae* de guerra, o sea de aquellas causas que convertían a la guerra en justa o legítima: los más rigurosos se aproximaban a las márgenes del pacifismo, los más flexibles acababan confundiéndose con los belicistas. Pero la *communis opinio* se fue consolidando y precisando sustancialmente sobre la legitimación de los tres siguientes tipos de guerra: 1) la guerra defensiva; 2) la guerra de reparación de un agravio; 3) la guerra punitiva. Los tres poseían un rasgo común específico, el de ser una respuesta a un agravio ajeno, es decir un acto de sanción. La guerra se definió, si bien con una analogía algo sumaria, como un procedimiento judicial, es decir un procedimiento que, a semejanza del proceso en el interior de un ordenamiento jurídico, tiene la finalidad de restablecer un derecho agraviado o de castigar a un culpable.

El objetivo de la teoría de la guerra justa era establecer los criterios de legitimidad de la guerra. Pero se pensó que no bastaba que una guerra fuera legítima para ser justa: debía llevarse a cabo según determinadas reglas que tendían por lo general a limitar sus efectos nocivos. Distinguiendo, como he tenido

ocasión de hacerlo en otra parte,[1] a propósito del poder soberano, el concepto de legitimidad como justificación del título de un derecho, del concepto de legalidad como disciplina del ejercicio de un derecho, se puede decir que para que la guerra fuera justa no bastaba con que su título fuera legítimo sino que era necesario también que su ejercicio fuera legal, o sea conforme a reglas establecidas. Se hacía así aplicable a la guerra la célebre distinción entre los dos tipos de tiranía: *ex defectu tituli* y *quoad exercitium*, de donde resultaba que la guerra podía ser injusta por falta de título, es decir de una *iusta causa*, o por la ilegalidad de su conducta. Y así hemos pasado insensiblemente al tercer modo de concebir la relación entre guerra y derecho, es decir a la concepción de la guerra como objeto de evaluación y reglamentación jurídica.

Importa a este propósito destacar la correspondencia entre la relación derecho-guerra y el mucho más conocido y discutido vínculo entre derecho y fuerza. También la relación derecho-fuerza puede disponerse en cuatro planos: la fuerza como antítesis del derecho (piénsese en las primeras páginas del *Contrato social* de Rousseau); la fuerza como medio para realizar el derecho (piénsese en la teoría de la coacción de Kant); la fuerza como objeto de reglamentación jurídica (piénsese en las recientes teorías de la escuela escandinava, de Olivecrona a Ross, no sin alguna sugerencia kelseniana, según la cual la fuerza se considera como el objeto exclusivo de las reglas que acostumbramos denominar jurídicas, o sea como aquel objeto que sirve para distinguir *ratione materiae* el derecho de las otras reglas de la conducta, y el derecho es definido como regla de la fuerza); la fuerza como fuente de derecho (piénsese en la céle-

1. *Sul principio di legittimità* (1964), publicada luego en *Studi per una teoria generale del diritto*, Turín, Giappichelli, 1970, pp. 79-93.

bre réplica del sofista Trasímaco en el agitado diálogo con Sócrates en el libro I de la *República*). Teoría de la relación derecho-fuerza y teoría de la relaría derecho-guerra se iluminan de tal modo recíprocamente: así como el derecho regula el uso de la fuerza, toda vez que ésta se considere en algunas circunstancias como medio para restablecer el derecho, y en tal modo la fuerza se convierte de instrumento de derecho en objeto de derecho, de la misma forma el derecho regula el ejercicio de la guerra, toda vez que ésta se considere en algunas circunstancias como un medio para restablecer el derecho, y en tal modo la guerra se convierte de instrumento de derecho en objeto de derecho. No es el caso aquí de detenernos en una visión de conjunto como la presente sobre este aspecto de la relación guerra-derecho, que constituye una gran parte del *ius belli*. Baste decir en líneas muy generales que, inspirándonos en la teoría del derecho como regla de la fuerza, se pueden identificar cinco ámbitos del derecho de guerra: 1) quién está autorizado a llevar a cabo actos de guerra; 2) sobre quién y sobre qué pueden llevarse a cabo; 3) con qué medios; 4) en qué formas; 5) en qué medida.

El último aspecto del nexo guerra-derecho, que hemos llamado de la guerra-fuente, ha aparecido con particular evidencia, cuando la teoría de la guerra justa, o sea de la guerra-medio, terminó por caer en descrédito como efecto de la crisis del iusnaturalismo a principios del siglo pasado y de la victoriosa ascensión, en las escuelas de derecho privado primero y de derecho público después, del positivismo jurídico durante todo el siglo XIX. La asimilación de la guerra a un procedimiento judicial era bastante grosera ya en sí misma, y se la podía refutar al menos por dos razones: 1) aun admitiendo la certeza de los criterios seguidos para distinguir una guerra lícita de una guerra ilícita —pero incluso dicha certeza estaba bien lejos de alcanzarse—, en otras palabras,

aun admitiendo la certeza de la regla por aplicar, el juicio sobre el hecho, o sea sobre la verificación de las condiciones para la aplicación de una u otra regla, resultaba confiado, contrariamente a lo que sucede en el procedimiento judicial normal dentro de un ordenamiento, a las mismas partes recurrentes, para las que la guerra injusta era siempre la de la otra parte; de allí surgía la posibilidad, ya bastamente discutida y refutada por los teólogos y juristas de los siglos XVI y XVII, de que la guerra fuese, contemporáneamente y con el mismo título, justa para ambas partes; 2) aun en el caso de que la cuestión de hecho fuera tan evidente que no dejara lugar a dudas sobre quién tenía razón y quién no, el procedimiento de la violencia organizada por parte de un Estado soberano contra otro, no ofrecía en sí mismo ninguna garantía —contrariamente a lo que ocurre en el procedimiento judicial común— de que la victoria correspondiese a quien tenía razón y la derrota a quien estaba equivocado o, en otras palabras, de que la guerra como sanción alcanzara su objetivo de obtener la reparación o de castigar al culpable: en efecto, podía ocurrir perfectamente lo contrario, es decir que el justiciero fuera ajusticiado, y que el ajusticiable, por el solo hecho de haber resistido y vencido, se convirtiera a su vez en justiciero. En síntesis: mientras un procedimiento judicial conforme a su finalidad debe ser organizado de modo que permita vencer a quien tiene razón, la guerra es, de hecho, un procedimiento que permite tener razón al que vence.

Incluso prescindiendo de estos argumentos técnicos, la teoría de la guerra justa no pudo sobrevivir a la crítica general al iusnaturalismo llevada a cabo por el positivismo jurídico. Por positivismo jurídico se entiende la teoría del derecho según la cual no existe otro derecho que el positivo, es decir, el que de hecho es observado en un determinado grupo social; y en consecuencia el deber del jurista positivo es

—según la expresión ya proverbial de John Austin— indagar no ya el *derecho que debe ser* (como lo hacían los iusnaturalistas, que presumían de ser juristas cuando en realidad no eran sino moralistas o políticos), sino el *derecho que es*. Ahora bien, observando el derecho que es, o sea observando el comportamiento constante de los estados al declarar y llevar a cabo unos contra otros las guerras, el jurista positivo, no el moralista, o sea aquel que se atenía escrupulosamente a los cánones del positivismo, no podía más que reconocer que, al hacer la guerra, los estados se comportan generalmente como si no existiera en el derecho internacional ninguna regla que distinga guerras justas de guerras injustas; en otras palabras, que autorice ciertas guerras y prohiba otras. Se comportan de forma tal que dejan entender que consideran la guerra como un procedimiento no regulado, y justamente porque no se halla regulado, sobre la base del principio de que todo lo que no está regulado está permitido, como un comportamiento permitido. No se excluye el hecho de que el jurista pueda también emitir un juicio sobre la justicia o la injusticia de los comportamientos de hecho observados, y como tales positivamente jurídicos: pero tal juicio resulta, según la perspectiva de la teoría positivista del derecho, un juicio moral, o sea un juicio sobre lo que el derecho debe ser, no sobre lo que el derecho es. La distinción entre guerras justas e injustas era pues la expresión de una exigencia moral, tal vez nobilísima, pero no un instrumento conceptual útil para comprender e interpretar el derecho positivo. La polémica contra la teoría de la guerra justa sirve muy bien, en mi opinión, para demostrar el punto exacto en que sucede la fractura entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, y por tanto puede ser empleada ventajosamente en la actual candente discusión sobre los valores y defectos de ambas corrientes del pensamiento jurídico. El punto de rup-

tura es el siguiente: para un iusnaturalista, la justicia de un comportamiento, o lo que es igual, de una regla, es condición necesaria aunque no suficiente de su validez; para un positivista, la justicia de un comportamiento, o lo que es igual, de una regla, no es condición ni necesaria ni suficiente de su validez. Si para un iusnaturalista una ley no conforme a justicia *non est lex sed corruptio legis*,* para un positivista una ley que sea sólo conforme a justicia (y no sea ni válida ni eficaz) *non est lex sed imago legis*.* Lo mismo vale para la guerra: que la guerra deba ser justa para ser legítima es para el jurista positivista una exigencia moral, o si acaso una aspiración dirigida al derecho futuro, no una regla positiva del derecho internacional: la idea de lo que la guerra debe ser no de lo que en realidad la guerra es.

Eliminada la figura de la guerra-medio, acabó por imponerse una nueva figura de la relación entre guerra y derecho, la última que hemos enumerado: la guerra-fuente, o sea la guerra considerada como expediente no ya para mantener vivo un derecho establecido y consolidado, sino para dar vida a un derecho nuevo, no como intérprete de un derecho pasado sino como creadora de un derecho futuro; en síntesis, no como restauración (o reparación o garantía del derecho constituido), sino como *revolución*, entendiéndose por revolución, en el sentido técnico-jurídico del término, un conjunto de actos coordinados y organizados con el objetivo de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico. En este sentido, la guerra significa para las relaciones externas entre estados lo mismo que la revolución para las relaciones internas entre Estado y ciudadanos: la guerra como revolución internacional, la revolución como guerra civil. La analogía entre guerra-fuente y revolución se hace aún

* «No es ley sino corrupción de ley» y «no es ley sino imagen de ley», respectivamente. *(N. del T.)*

más evidente si observamos que el estado que emprende una guerra-fuente tiene necesidad de referirse, exactamente como en un movimiento revolucionario, a un derecho superior al derecho vigente, a un derecho ideal que a menudo se presenta bajo el manto del derecho natural. Las guerras de liberación nacional son guerras típicamente revolucionarias: cuando estallaron, en la Europa del siglo pasado, sus partidarios apelaron al derecho natural de autodeterminación de los pueblos, como la Revolución francesa había apelado al derecho natural de la libertad individual. Esta analogía entre revolución y guerra-fuente, por otra parte, no debe hacernos descuidar las diferencias, dos de las cuales me parecen particularmente interesantes:

a) Mientras que en las relaciones internas la diferencia entre fuerza reparadora y fuerza innovadora es muy clara, en las relaciones exteriores la diferencia entre guerra-medio y guerra-fuente es tan tenue que a menudo parece inconsistente y jurídicamente imperceptible. A veces los estados beligerantes realizan al mismo tiempo una guerra-garantía ante los organismos internacionales y una guerra-revolucionaria ante las poblaciones civiles.

b) Mientras en las relaciones internas la fuerza reparadora es la regla y la fuerza innovadora es la excepción, en las relaciones exteriores sucede lo contrario. Aún más, una vez aceptado el principio de que la guerra siempre es lícita y que el vencedor tiene el derecho de imponer sus condiciones al vencido (tiene razón quien vence y no vence quien tiene razón), la guerra-restauración se resuelve totalmente, sin ningún residuo, en la guerra-revolución: una guerra-garantía en las intenciones acaba por convertirse siempre en una guerra-revolución, o sea resulta instauradora de un nuevo orden.

Quien desee hallar una expresión enfática de esta concepción de la guerra, puede leer *La guerre et la*

paix de Proudhon, aparecido en 1861. A la fuerza y sólo a ella Proudhon atribuye el poder de crear derecho, no sólo entre los estados sino también entre gobernantes y gobernados: si la guerra es un juicio, no es el de un tribunal sino el de Dios, porque la fuerza, de la que la guerra es la más alta manifestación en la vida de los pueblos, crea por sí sola el derecho, «constituye el primer y más irrecusable de los derechos».[2] Y es por este motivo, agrega, que la conquista es aceptada por todos los pueblos como la posesión más legítima, fundada sobre un derecho superior a todas las convenciones, y la admiración de los pueblos se dirige al conquistador. *Siluit terra in conspectu eius:* * «La guerra, según el testimonio universal, es un juicio de la fuerza. Derecho de la guerra y derecho de la fuerza son así un solo y mismo derecho».[3]

A través de una concepción de la guerra-revolución tan radical y coherente como la de Proudhon, se ve bien cuál ha sido el efecto de la teoría de la guerra-fuente sobre la crisis de la teoría de la guerra-medio.

Concebir la guerra como fuente de derecho significaba no ya añadir un nuevo criterio de legitimación de la guerra además de los enumerados por los teóricos de la guerra justa, sino hacer estallar en mil pedazos la exigencia misma de una legitimación preventiva: como para la revolución, así también para la guerra-fuente la legitimación aparece siempre después y solamente después. Este hecho, en definitiva, hace estéril toda discusión sobre el criterio de legitimidad de la guerra. Lo ocurrido durante el siglo pasado respecto del principio de legitimidad, ha ocurrido recientemente, después de la Primera Guerra Mundial, y aún más después de la Segunda, respecto

2. *La guerre et la paix*, en *Oeuvres complètes*, París, Rivière, 1927, p. 90.

* «Calló la tierra en su presencia.» *(N. del T.)*

3. *Op. cit.*, p. 91.

de la concepción de la guerra-objeto, o sea del principio de legalidad: una profunda crisis del derecho de guerra, en especial una lenta erosión del sistema de límites jurídicos a la forma de conducir las guerras. Los confines entre lo que es justo y lo que es injusto en la forma de conducir las guerras van desapareciendo; contrariamente se expande el espacio de las acciones libres frente a las reguladas. La guerra en el conjunto de sus operaciones resulta cada vez menos objeto de reglamentación jurídica. El derecho se retira de un territorio que al parecer ya no tolera su dominio. Con el gradual y cada vez más rápido crecimiento del poder destructor de las armas, las limitaciones tiempo atrás aceptadas por los estados beligerantes en la realización de la guerra no resisten al ataque de los nuevos medios ofensivos. Parafraseando un célebre principio referido al poder soberano se podría decir —para sintetizar— que la guerra termonuclear es *legibus soluta.** Esta analogía entre poder absoluto y guerra absoluta no es, por otra parte, meramente sugestiva, sino que puede llevarnos a algunas reflexiones sobre la naturaleza y sobre la función del derecho. El derecho, como conjunto de reglas de conducta que tienen por objetivo mínimo la supervivencia y la conservación de un grupo social, cumple su función principalmente a través de la asignación a cada uno del propio poder, y delimitando el poder de cada uno en relación con el poder de todos los demás. Pero el ordenamiento jurídico, en su función de distribuidor y controlador del poder es él mismo producto de un poder social, cuya distribución y control son generalmente obra de reglas cada vez menos rígidas y coercitivas, que se esfuman en la esfera de la costumbre, de las reglas sociales observadas espontáneamente, de la moralidad positiva, o de la mera conveniencia. El control del poder

* «Liberada de leyes.» *(N. del T.)*

por parte del derecho llega hasta un cierto límite, más allá del cual existe en toda sociedad un poder o suma de poderes de hecho, verdaderos y propios poderes *legibus soluti* —es necesario no temer a las palabras—, que son aquellas fuerzas que impulsan el movimiento social e impiden al derecho cristalizarse en fórmulas definitivas. Una sociedad controlada íntegramente por el derecho es un ideal-límite, al que una observación desprejuiciada de la realidad desmiente continuamente. Además de dichos poderes-residuos, presentes en toda sociedad, puede ocurrir en períodos excepcionales que se acumule en las manos de grupos parciales tal suma de poderes extraordinarios que el control por parte del derecho vigente se hace imposible y se produce una verdadera y propia ruptura del ordenamiento existente. Según una representación de la guerra mucho más realista que la presentada por los teóricos de la guerra justa, la guerra es, desde el punto de vista del derecho internacional, o un poder-residuo, o sea un poder cuyo ejercicio, al que el ordenamiento jurídico vincula ciertos efectos, es por sí mismo, como la iniciativa económica en un Estado liberal, puramente facultativo, o en determinadas circunstancias un poder extraordinario, o sea un poder cuya energía creadora no puede ser controlada por el derecho vigente porque representa intencionalmente una ruptura del orden existente y el intento de instaurar otro nuevo. La función del derecho puede ser parangonada a la canalización y encauzamiento de una corriente de agua. Un ordenamiento jurídico representa la canalización y encauzamiento de los poderes que existen en el grupo social: del gran dique que permite la formación de una cuenca recolectora —la Constitución— se llega hasta la cotidiana y minuciosa tarea del campesino que abre y cierra los surcos de su campo con un montoncito de tierra, es decir, fuera de la metáfora, a las normas particulares que abren

o cierran, respecto de este o aquel individuo, impiden un flujo de poder —normas prohibitivas— o consienten el desahogo de ese mismo flujo de poder —normas permisivas. Hasta ahora ningún ordenamiento jurídico ha sido una canalización y encauzamiento perfectos: a veces el agua se pierde en riachos no previstos en el plano de irrigación y sigue el curso que le parece: son los poderes-residuos; a veces se rompen los muros de contención, o incluso el gran dique, y es el momento del poder-extraordinario.

Con la formación, a principios de la edad moderna, de los grandes estados soberanos, cuya característica es la indocilidad a todo freno legal, en el interior y el exterior, y cuya filosofía completa y adecuada es la teoría del Estado-potencia, que no puede hacer otra política que la de potencia, desvinculado, como el Príncipe de Maquiavelo, de toda regla que no sea la de la mera conveniencia, la guerra, definida infinidad de veces como la más alta y madura expresión de esta potencia, se ha revelado cada vez más, de hecho, como una suma de aquellos poderes desviados o desbordantes que la disciplina jurídica no consigue alcanzar, o, después de haberlos alcanzado, se ve obligada a abandonar por haber sido arrasada por ellos. A perfeccionar esta evolución han contribuido de manera definitiva la invención, la construcción y la proliferación de las nuevas armas, cuyos efectos superan las más sombrías previsiones de los profetas del nihilismo. Frente a la guerra atómica el derecho es impotente. La forma de llevar a cabo una guerra atómica es jurídicamente incontrolable. El derecho, después de haber demostrado su insuficiencia en lo referente a la tarea de legitimar la guerra, es también incapaz de legalizarla. La guerra moderna está, en una palabra, más allá de todo principio de legitimación y de todo procedimiento de legalización. La guerra, después de haber sido considerada un medio para realizar el derecho y un objeto de reglamentación jurídica,

ha vuelto a ser lo que era en la reconstrucción de Hobbes, la *antítesis del derecho.*

Cuando una institución se ha vuelto tan poderosa que no se logra ya limitarla, se tiende, aunque en un primer momento sólo idealmente, a suprimirla. Tal cosa ha ocurrido con la propiedad en el comunismo; con el Estado en la anarquía, con la guerra en el pacifismo. Comunismo, anarquía, pacifismo, nacen de la misma raíz emotiva y obedecen a la misma lógica de la inversión dialéctica, aunque conduzcan a resultados a menudo incompatibles entre sí. La propiedad en el sistema capitalista, que consiente al individuo una acumulación sin límites de bienes; el Estado, como perpetuo dominio de pocos sobre la mayoría; la guerra, en el sistema moderno de los estados soberanos y en el nivel actual de los armamentos, son considerados, respectivamente, por el comunista, el anarquista y el pacifista, como instituciones que han alcanzado ya el punto límite de la posibilidad de un control jurídico y deben ser suprimidas y superadas. A nosotros nos interesa aquí el problema de la eliminación de la guerra, o sea el pacifismo, cuyo principio inspirador podría formularse con las siguientes palabras: los hombres han procurado, hasta ahora en vano, contener la guerra dentro de ciertos límites; ahora que todos esos límites han sido desarticulados uno por uno y no parece posible introducir otros nuevos, o nos resignamos a la destrucción indiscriminada, o proscribimos definitivamente la guerra. ¿Pero es posible proscribir la guerra sin recurrir una vez más al derecho? El examen de las relaciones entre guerra y derecho no se agota si no se procura dar una respuesta también a esta pregunta.

Es necesario ante todo distinguir un pacifismo pasivo de un pacifismo activo: el pacifismo jurídico, es decir la paz a través del derecho, es una forma de pacifismo activo. Considero pacifismo pasivo las varias formas de pacifismo decimonónico, según las

cuales la guerra estaba destinada a desaparecer o a morir de muerte natural y no violenta con la evolución de la sociedad. La previsión sobre la extinción natural de la guerra fue generalmente un ingrediente indispensable de las teorías del progreso que se sucedieron unas a otras, superponiéndose e incluso contradiciéndose, durante todo el siglo XIX: una etapa necesaria de la evolución habría sido el fin de la guerra como medio para resolver los conflictos entre Estados. Este pacifismo resulta del tipo pasivo porque el final del reino de la guerra habría llegado necesariamente a través de una transformación de la sociedad conforme a las leyes de la evolución por fin descubiertas e infalibles. En este tipo de pacifismo se pueden distinguir tres corrientes, que se diferencian respecto de la individuación del evento determinante que habría debido sentar las condiciones necesarias y suficientes para el paso de la era de la guerra a la era de la paz. Para Saint-Simon y Comte, para los librecambistas como Cobden, para Spencer y los spencerianos, el hecho determinante estaba constituido por el advenimiento de la sociedad industrial, que habría degradado las virtudes militares, exaltando las del científico y el técnico, y transformado la sociedad de manera de abrir a los estados a la comunicación recíproca a través del comercio. Kant, en cambio, a finales del siglo XVIII, había indicado al pacifismo democrático, que florecería en la segunda mitad del siglo XIX, como condición fundamental de la paz perpetua, la transformación, no del régimen económico, sino del político, a través del paso de los estados despóticos, para los que la guerra era una operación normal y a veces sólo un capricho, a los estados inspirados en el principio de la limitación de los poderes o «repúblicas». Por último, el socialismo democrático de la Segunda Internacional, contaminando el materialismo histórico con el positivismo evolucionista, sostuvo que la guerra, producto de los

antagonismos entre estados capitalistas en feroz conflicto mutuo por la conquista de los mercados extraeuropeos, desaparecería el día en que de la crisis inevitable de todo un sistema social (y por tanto no sólo de un régimen económico o de un régimen político) nacieran las sociedades socialistas. Resultaría superfluo decir, e incluso poco generoso desde una perspeciva posterior, subrayar y comentar que las previsiones de estas tres formas de pacifismo pasivo resultaron equivocadas. Ciertamente, una de las razones por las que las filosofías del progreso indefinido han sido abandonadas debe buscarse también en el hecho de que fracasaran en la previsión del evento en el cual la mayoría de los seres humanos razonables se halla dispuesta a ver una señal infalible de progreso, es decir en la previsión de la disminución gradual de las guerras hasta su gradual extinción.

Nadie está ya hoy dispuesto a creer que el progreso sea indefectible. El progreso es, pura y simplemente, para quien cree en él, un ideal moral, para llevar a cabo el cual ciertas acciones se consideran apropiadas y otras perjudiciales. Como sucede con todos los ideales morales, su realización no es segura, porque depende también de factores que no nos son conocidos y de otros que podríamos conocer pero se nos han escapado. Eso no quita que se lo persiga igualmente: una de las razones por las que nos inclinamos a la moralidad de una acción y la consideramos superior a una acción sólo conveniente, u oportuna, o útil, reside justamente en la posibilidad inherente que tiene de fracasar, de no obtener el resultado deseado, en lo que se podría llamar su gratuidad al menos parcial, que consiste precisamente en no obtener siempre, y no esperar siquiera, una compensación adecuada al esfuerzo. Así sucede hoy con el objetivo de la paz. Después de caída la ilusión de que el advenimiento de la paz sea un hecho natural, escrito en letras indelebles en la historia de la evolución,

el problema de la paz se ha convertido —sería mejor decir que se ha vuelto a convertir— en un problema moral. En este sentido, el pacifismo actual ya no es pasivo, sino activo: es una búsqueda de los remedios más idóneos para instaurar la paz, y de una acción consiguiente.

Se pueden distinguir tres tipos de pacifismo activo, según que el remedio contra la guerra se busque en los medios, en las instituciones o en los mismos hombres.

Los medios: como para hacer la guerra hacen falta las armas, el modo más rápido y directo para impedir la guerra es el desarme, que puede ser en un primer tiempo parcial, comenzando por las armas más mortíferas, y llegar a ser poco a poco total. Las instituciones: la guerra es una prerrogativa de la soberanía; para abolir las guerras es necesario abolir el actual sistema de las relaciones internacionales fundados sobre la igualdad de los estados a través de la creación de un sistema superestatal universal. Los hombres: la raíz de la guerra reside en la naturaleza humana, según algunos a causa de una maldad congénita, de la que el hombre debe ser enmendado a través de una reforma moral y religiosa, según otros en sus instintos ancestrales, de los que se puede liberar por medio de una terapia científicamente controlada, como se ha liberado de la lepra y el cólera. A quien ahora nos preguntase cuál de los tres remedios es preferible no podríamos darle una respuesta definitiva y unívoca. Se puede tratar de establecer una evaluación sobre la base de dos criterios que me parecen más relevantes para formar un juicio de preferibilidad. Estos dos criterios son: la practicabilidad, o sea la posibilidad de éxito, y la eficacia, o sea la capacidad de obtener el resultado deseado. Ahora bien, el primer tipo de pacifismo activo, que podríamos también llamar instrumental, es al mismo tiempo el más practicable y el menos eficaz; el último tipo, que po-

dríamos denominar finalista (o sea tendiente a la meta última de la reforma humana), es sin duda el más eficaz, pero también es el menos practicable. El tipo intermedio, el pacifismo institucional, es al mismo tiempo más practicable que el pacifismo finalista y también más eficaz que el instrumental Por esto podría considerarse —pero aquí expreso una opinión sumamente personal— preferible a los otros dos. A esta altura, si queremos dar al pacifismo institucional el nombre que le corresponde para distinguirlo del político-diplomático que actúa sobre los medios, y del éticorreligioso que actúa sobre el hombre, no podemos denominarlo sino con el nombre de «pacifismo jurídico». En efecto, es el pacifismo que persigue el ideal de la paz a través del derecho, o sea prevalentemente con medios jurídicos, creando una nueva institución, el Estado universal, en que la solución de los conflictos a través de la guerra se hace imposible. Aquí la relación entre derecho y guerra es la inversión completa de la figura de la guerra-revolución, a que habíamos llegado últimamente en nuestro examen. En la figura de la guerra-revolución es la guerra la que crea el derecho; en la concepción del pacifismo jurídico es el derecho quien elimina la guerra.

Sin embargo, el derecho solo no basta. El lema *summum ius summa iniuria* ha sido formulado por un moralista. Pero el filósofo de la historia, el historiador, el que busca interpretar con realismo lo que sucede, debería invertir la fórmula y decir: *summa iniuria summum ius*. ¿Hemos pensado alguna vez que el vencedor de una guerra atómica sería el fundador del nuevo derecho universal? Pero justamente porque el pacifismo jurídico no basta, conviene no dejar las otras vías sin tratar. La paz, hoy, es una misión demasiado importante como para que no se recorran todos los caminos que puedan conducir, antes o después, a la meta. Además, las tres vías no son in-

compatibles: pueden recorrerse paralelamente sin cruzarse, como de hecho está sucediendo hoy a través de las conferencias para el desarme, el refuerzo de la organización de la comunidad internacional, la expansión de los movimientos por la no violencia. Frente a la mayor amenaza de destrucción que la humanidad haya jamás debido afrontar ninguno de los remedios a que podamos recurrir es a un mismo tiempo actuable y eficaz en grado máximo. Sólo estamos seguros de una cosa: que no es seguro que alcancemos la meta. Pese al enorme aumento de nuestros conocimientos sobre el pasado de la humanidad y sobre el ambiente que nos rodea, no conocemos ni el origen ni la meta última de la historia humana. En el siglo de la fe del progreso necesario Víctor Hugo, comparando la humanidad con una nave *magnifique et suprème,* la veía encaminada *à l'avenir divin et pur.*[4] A comienzos de la era atómica, un filósofo evoca la crisis iniciada por el nihilismo sirviéndose, también él, de la imagen de la nave: sólo que esta vez se trata de una nave de la cual «ni siquiera nosotros sabemos de dónde viene, suponiendo que venga de alguna parte; hacia qué meta se dirige, suponiendo que se dirija a alguna».[5] A esta nave del filósofo angustiado más que a la del poeta en delirio nos remite la famosa réplica que Voltaire pone en boca del derviche, al que Candide había pedido una respuesta sobre el problema del mal: «¿Y qué me importa si existen el mal o el bien? Cuando Su Alteza envía una nave a Egipto, ¿se preocupa acaso de si las ratas de a bordo se encuentran bien o mal?». A fin de cuentas, de eso justamente se trata: qué parte nos corresponde en el barco: ¿la de pilotos en el puente de mando o la de ratas en la bodega?

4. *Plein ciel,* en *La légende des siècles.*
5. G. Anders, *L'uomo è antiquato,* trad. it., Milán, Il Saggiatore, 1963, p. 315.

Quienes hoy se preocupan por encontrar una solución, cualquiera sea, al problema, se sitúan entre estos dos extremos: rechazan la seducción del progreso indefectible, pero sin dejarse tentar por la fascinación del abismo. No son ni optimistas ni pesimistas. Creen que la salvación es una vez más, el resultado de una investigación racional y de un esfuerzo consciente; y actúan en consecuencia.

III

SOBRE EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE

1. En este ensayo[1] me propongo analizar tres temas:

a) cuál es el sentido del problema que nos hemos planteado acerca del fundamento absoluto de los derechos del hombre;
b) si es posible un fundamento absoluto;
c) si, supuesto que sea posible, resulta también deseable.

2. El problema del fundamento de un derecho se perfila de modo distinto según se trate de buscar el fundamento de un *derecho que se tiene* o de un *derecho que se desearía tener*. En el primer caso buscaré en el ordenamiento jurídico positivo, del que formo

1. Presentado como ponencia en el Simposio sobre el fundamento de los derechos del hombre, promovido por el *Institut International de Philosophie* y desarrollado en L'Aquila del 15 al 19 de septiembre de 1964. El tema del simposio había sido presentado a los ponentes acompañado de una aclaración en la que, entre otras cosas, se planteaba el problema de la búsqueda de un criterio sobre la base del cual se pudiera reivindicar ciertos derechos como fundamentales en relación con otras reglas de conducta.

parte como titular de derechos y deberes, si existe una norma válida que lo reconozca y cuál es; en el segundo caso, buscaré buenas razones para sostener su legitimidad y para convencer a la mayor cantidad posible de personas, y sobre todo a quienes detentan el poder directo o indirecto de producir normas válidas en dicho ordenamiento, sobre la necesidad de reconocerlo.

No cabe duda de que cuando en un encuentro de filósofos, y no de juristas, como el nuestro, examinamos el problema del fundamento de los derechos del hombre, afrontamos un problema del segundo tipo, es decir no un problema de derecho positivo, sino de derecho racional o crítico (o si se prefiere, de derecho natural, en un sentido restringido de la palabra, que por otra parte, para mí es el único aceptable). Partamos del presupuesto de que los derechos humanos son cosas deseables, es decir fines que merecen ser perseguidos y que, pese a su deseabilidad, no han sido aún reconocidos todos en todas partes y en igual medida, y nos vemos impulsados por la convicción de que encontrar su fundamento, o sea aducir motivos para justificar la elección que hemos hecho y que quisiéramos fuese hecha también por otros, es un medio adecuado para obtener su más amplio reconocimiento.

3. De la meta que se propone la búsqueda del fundamento nace la ilusión del fundamento absoluto, es decir la ilusión de que, a fuerza de acumular y discutir razones y argumentos, acabaremos por encontrar la razón y el argumento irresistible al que ninguno podrá negarse a adherir. El fundamento absoluto es el fundamento irresistible en el mundo de nuestras ideas, del mismo modo que el poder absoluto es el poder irresistible (piénsese en Hobbes) en el mundo de nuestras acciones. Frente al fundamento irresistible se doblega necesariamente la mente, así como ante el poder irresistible se inclina necesaria-

mente la voluntad. El fundamento último no es discutible ulteriormente, así como el poder último debe ser obedecido sin discutir. Quien resiste al primero se pone fuera de la comunidad de las personas razonables, así como quien se rebela al segundo queda excluido de la comunidad de las personas justas o buenas.

Durante siglos esta ilusión fue común a los iusnaturalistas, quienes creyeron haber logrado que ciertos derechos (pero no siempre los mismos) quedaran a salvo de toda posible confutación derivándolos directamente de la naturaleza del hombre. Pero la naturaleza del hombre se demostró muy frágil como fundamento absoluto de derechos irresistibles. No es el momento de repetir las infinitas críticas dirigidas contra la doctrina de los derechos naturales, ni de descubrir una vez más lo capcioso de los argumentos empleados para demostrar su valor absoluto. Bastará con recordar que muchos derechos, incluso los más diversos entre sí, hasta los menos fundamentales —fundamentales sólo según la opinión de quien los sostenía— se derivaron de la generosa y complaciente naturaleza del hombre. Por dar un ejemplo: durante mucho tiempo existió entre los iusnaturalistas una viva polémica sobre cuál de las tres soluciones posibles relativas a la sucesión de bienes —el retorno a la comunidad, la transmisión familiar de padre a hijo, o la libre disposición por parte del propietario— era más natural (y por tanto se la debía preferir en un sistema que aceptaba como justo todo lo que estaba fundado en la naturaleza). Ya podían disputar toda una eternidad: las tres soluciones, en efecto, eran perfectamente conformes a la naturaleza del hombre, según se lo considerase como miembro de una comunidad, de la que en última instancia depende su vida, como padre de familia, inclinado por un instinto natural a la continuación de la especie, o como persona libre y autónoma, que es la única res-

ponsable de las propias acciones y de los propios bienes.

Kant había reducido con razón los derechos irresistibles (él los llamaba «innatos») a uno solo: la libertad. ¿Pero qué es la libertad?

4. Esta ilusión hoy ya no es posible; toda búsqueda del fundamento absoluto es, a su vez, infundada. Contra esta ilusión presento cuatro dificultades (y paso así al segundo de los temas).

La primera dificultad deriva de la consideración de que «los derechos del hombre» es una expresión muy vaga. ¿Hemos intentado definirlos alguna vez? ¿Y si lo hemos hecho, cuál ha sido el resultado? La mayor parte de las definiciones son tautológicas: «Derechos del hombre son aquellos que corresponden al hombre en cuanto tal». O bien nos dicen algo sobre el *status* deseado o propuesto de estos derechos, no sobre su contenido: «Derechos del hombre son los que pertenecen, o deberían pertenecer, a todos los hombres, o de los que cada hombre no puede ser despojado». Por último, cuando se añade alguna referencia al contenido, no se puede evitar introducir términos de valor: «Derechos del hombre son aquellos cuyo reconocimiento es condición necesaria para el perfeccionamiento de la persona humana, o bien para el desarrollo de la civilización, etc., etc.». Y aquí nace una nueva dificultad: los términos de valor son interpretables de modo diverso según la ideología del intérprete: en efecto, ¿en qué consiste el perfeccionamiento de la persona humana o el desarrollo de la civilización? La pregunta es objeto de variadas, apasionantes e insolubles polémicas. El acuerdo se logra, por lo general, cuando los participantes en la discusión, después de muchas concesiones recíprocas, consienten en aceptar una fórmula genérica que oculta, sin resolver, la diferencia de pareceres: dicha fórmula genérica hace que la definición sea tan imprecisa como las dos definiciones precedentes. Pero las dis-

cusiones puestas de lado de esta manera renacen cuando se pasa del momento de la enunciación puramente verbal a la aplicación.

El fundamento de derechos de los que sólo se sabe que son condiciones para la realización de valores últimos es la apelación a dichos valores últimos. Pero los valores últimos, a su vez, no se justifican, se asumen: lo que es último, justamente por su carácter de tal, no tiene fundamento alguno. Los valores últimos, además, son antinómicos, y no se pueden realizar todos global y contemporáneamente. Para realizarlos hacen falta concesiones de ambas partes: en esta obra de conciliación, que requiere renuncias recíprocas, entran en juego las preferencias personales, las elecciones políticas, las orientaciones ideológicas. Nos queda pues el hecho de que los tres tipos de definiciones no consienten la elaboración de una categoría de los derechos del hombre de perfiles precisos. Nos preguntamos entonces cómo es posible plantear el problema del fundamento, absoluto o no, de derechos de los que no es posible dar una noción clara.

5. En segundo lugar, los derechos del hombre constituyen una clase variable como la historia de estos últimos siglos demuestra abundantemente. La lista de los derechos del hombre se ha modificado y sigue haciéndolo con el cambio de las condiciones históricas, es decir de las necesidades, los intereses, las clases en el poder, los medios disponibles para su realización, las transformaciones técnicas, etc. Derechos que habían sido declarados absolutos a finales del siglo XVIII, como la propiedad *sacre et inviolable,* han sido sometidos a radicales limitaciones en las declaraciones contemporáneas; derechos que las declaraciones del siglo XVIII no mencionaban siquiera, como los derechos sociales, resultan proclamados con gran ostentación en todas las declaraciones recientes. No es difícil prever que en el futuro podrán surgir nuevas exigencias que ahora no logramos apenas entre-

ver, como el derecho a no llevar armas contra la propia voluntad, o el derecho de respetar la vida incluso de los animales y no sólo de los hombres. Todo esto prueba que no existen derechos fundamentales por naturaleza. Lo que parece fundamental en una época histórica o en una civilización determinada, no es fundamental en otras épocas y culturas.

No se ve cómo puede darse un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos. Por otra parte, no tenemos por qué sentir temor del relativismo. La pluralidad —comprobada— de las concepciones religiosas y morales es un hecho histórico, también sujeto a cambio. El relativismo que deriva de esta pluralidad es también relativo. Y justamente este pluralismo resulta ser el argumento más fuerte a favor de algunos derechos del hombre, incluso de los más célebres, como la libertad de religión y en general la libertad de pensamiento. Si no estuviéramos convencidos de la irreductible pluralidad de las concepciones últimas, y si estuviéramos convencidos, por el contrario, de que las afirmaciones religiosas, éticas y políticas son demostrables como teoremas (una vez más, tal era la ilusión de los iusnaturalistas, de un Hobbes por ejemplo, que llamaba «teoremas» a las leyes naturales), los derechos a la libertad religiosa o a la libertad de pensamiento político perderían su razón de ser, o al menos adquirirían otro significado: serían, no el derecho de tener la propia religión personal o de expresar el propio pensamiento político, sino el derecho de no ser forzados a dejar de perseguir la única verdad religiosa y el único bien político. Ateniéndose por un momento a la profunda diferencia existente entre el derecho a la libertad de religión y el derecho a la libertad científica. El derecho a la libertad religiosa consiste en el derecho a profesar cualquier religión y también a no profesar ninguna. El derecho a la libertad científica consiste no en el derecho a profesar cualquier verdad cientí-

fica o incluso a no tener ninguna, sino esencialmente en el derecho a no ser obstaculizado en la investigación científica.

6. Además de mal definible (4) y variable (5), la clase de los derechos del hombre es también heterogénea. Entre los derechos comprendidos en la misma declaración hay exigencias muy diversas entre sí y, lo que es peor, incluso incompatibles. Por tanto, las razones que valen para sostener unas no valen para sostener las otras. En este caso no se debería hablar de fundamento, sino de fundamentos de los derechos del hombre, de diversos fundamentos según el derecho cuyas buenas razones se desea defender.

Antes que nada, entre los derechos humanos, como se ha observado más de una vez, hay derechos con *status* muy diversos entre sí. Hay algunos que valen en toda situación y para todos los hombres indistintamente: son los derechos que se pide que no resulten limitados ni por la verificación de casos excepcionales ni en relación con una u otra categoría, aunque sea restringida, de seres pertenecientes al género humano, como, por ejemplo, el derecho a no ser esclavizados y a no ser torturados. Estos derechos son privilegiados porque no entran en competición con otros, también fundamentales. Pero también entre los así llamados derechos fundamentales, los que no son suspendidos en alguna circunstancia o negados para alguna categoría de personas son muy pocos: en otras palabras, son muy pocos los derechos considerados fundamentales que no están en contraste con otros derechos, considerados también ellos fundamentales, y que no imponen por tanto, en ciertas situaciones y en relación con particulares categorías de personas, una elección. No se puede afirmar un nuevo derecho en favor de una categoría de personas sin suprimir algún viejo derecho del que se beneficiaban otras categorías de personas: el reconocimiento del derecho a no ser esclavizados implica la eliminación del de-

recho a poseer esclavos; el reconocimiento del derecho a no ser torturados implica la supresión del derecho a torturar. En estos casos la elección parece fácil, y es tan evidente que nos maravillaríamos si se nos pidiera justificarla (en moral, consideramos evidente lo que no tiene necesidad de justificación).

Pero en la mayor parte de los casos la elección es dudosa y requiere una motivación. Eso depende del hecho de que tanto el derecho que se afirma como el que se niega tienen sus buenas razones: en Italia, por ejemplo, se pide la abolición de la censura preventiva de los espectáculos cinematográficos; la elección es simple si se coloca en un platillo de la balanza la libertad del artista y en el otro el derecho de ciertos órganos administrativos, por lo general incompetentes y mezquinos, a sofocarla; pero parece más difícil si se contrapone al derecho de expresión del productor del *film* el derecho del público a no ser escandalizado, chocado o provocado. La dificultad de la elección se resuelve con la introducción de límites a la extensión de uno de los dos derechos, de modo que resulte parcialmente salvaguardado también el otro: en lo referente a los espectáculos, para continuar con el ejemplo, nuestra constitución prevé el límite de las buenas costumbres.

Parece, pues, que sobre este punto debemos extraer la conclusión de que derechos que tienen una eficacia tan diversa no pueden tener el mismo fundamento, y sobre todo que los derechos del segundo tipo, fundamentales sí pero sujetos —o pasibles de serlo— a restricciones, no pueden tener un fundamento absoluto, que no permitiría dar una justificación válida a la restricción.

7. Del caso que acabamos de exponer, en el que se advierte un contraste entre el derecho fundamental de una categoría de sujetos y el derecho igualmente fundamental de otra categoría de sujetos, es necesario distinguir un caso que pone aún más gra-

vemente en peligro la búsqueda de un fundamento absoluto: aquel en que se nota una antinomia entre los derechos invocados por los mismos sujetos. Todas las declaraciones recientes de los derechos del hombre comprenden, además de los tradicionales derechos individuales que consisten en *libertades* los así llamados derechos sociales que consisten en *poderes*. Las primeras exigen de parte de los otros (comprendidos los organismos públicos) obligaciones puramente negativas: abstenerse de determinados comportamientos; los segundos pueden ser realizados sólo si se impone a otros (comprendidos los organismos públicos) un cierto número de obligaciones positivas. Son antinómicos en el sentido de que su desarrollo no puede ocurrir paralelamente: la realización integral de los unos impide la realización integral de los otros. Cuanto más aumentan los poderes de los individuos, más disminuyen las libertades de los mismos individuos. Se trata de dos situaciones jurídicas tan diversas que los argumentos que se hacen para sostener la primera no valen para sostener la segunda. Los dos argumentos principales para introducir algunas libertades entre los derechos fundamentales son: *a*) la irreductibilidad de las creencias últimas; *b*) la creencia de que el individuo, cuanto más libre, más puede progresar moralmente y puede así promover también el progreso material de la sociedad. Ahora bien, de estos dos argumentos, el primero es, para justificar la exigencia de nuevos poderes, irrelevante; el segundo se ha revelado históricamente falso.

Ahora bien, dos derechos fundamentales pero antinómicos no pueden tener, unos y otros, un fundamento absoluto, un fundamento que haga irrefutables e irresistibles un derecho y su contrario al mismo tiempo. Antes por el contrario, es conveniente recordar que históricamente la ilusión del fundamento absoluto de algunos derechos establecidos ha servido de obstáculo para la introducción de nuevos

derechos, parcial o totalmente incompatibles con aquellos. Piénsese en las trabas puestas al progreso de la legislación social por la teoría iusnaturalista del fundamento absoluto de la propiedad: la oposición casi secular contra la introducción de los derechos sociales se ha hecho en nombre del fundamento absoluto de los derechos de libertad. El fundamento absoluto no es sólo una ilusión; a veces es también un pretexto para defender posiciones reaccionarias.

8. Hasta aquí he expuesto algunas razones por las que creo que no puede plantearse una búsqueda del fundamento absoluto de los derechos del hombre. Pero hay otro aspecto de la cuestión que ha surgido de estas últimas consideraciones. Y con esto paso a la tercera pregunta que he formulado al comienzo. Se trata de saber si la investigación del fundamento absoluto, en el caso de que llegue a tener éxito, obtendrá el resultado esperado de hacer conseguir más rápidamente y con más eficacia el reconocimiento y la realización de los derechos del hombre. Aquí entra en discusión el segundo dogma del racionalismo ético que es, además, la segunda ilusión del iusnaturalismo: que los valores últimos no sólo se pueden demostrar como teoremas, sino que basta con haberlos demostrado, o sea haberlos convertido en un cierto sentido en irrefutables e irresistibles, para asegurar su realización. Junto al dogma de la demostrabilidad de los valores últimos, cuya imposibilidad de fundamentación se ha intentado demostrar en los parágrafos precedentes, el racionalismo ético, en su forma más radical y antigua, sostiene también que la demostrada racionalidad de un valor es condición no sólo necesaria sino también suficiente de su realización. El primer dogma asegura la *potencia* de la razón; el segundo asegura su *primado.*

Este segundo dogma del racionalismo ético, y del iusnaturalismo que es la expresión histórica más notable del racionalismo ético, resulta desmentido por

la experiencia histórica. Aporto tres argumentos sobre este punto.

En primer lugar, no se puede decir que los derechos del hombre hayan sido más respetados en las edades en que los doctos se mostraban de acuerdo en pensar que habían encontrado para defenderlos un argumento irrefutable, o sea un fundamento absoluto: su derivabilidad de la esencia o de la naturaleza del hombre. En segundo lugar, pese a la crisis de los fundamentos, por primera vez en estas décadas la mayor parte de los gobiernos existentes han proclamado de común acuerdo una Declaración Universal de los Derechos del Hombre. En consecuencia, después de esta declaración el problema de los fundamentos ha perdido gran parte de su interés. Si la mayor parte de los gobiernos existentes se han puesto de acuerdo en una declaración común, es indicio de que han encontrado buenas razones para hacerlo. Por eso, ahora no se trata tanto de buscar otras razones, o, como querrían los iusnaturalistas redivivos, la razón de las razones, sino de poner las condiciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos proclamados. Ciertamente, para prestar el propio apoyo a la creación de estas condiciones, es necesario estar convencidos de que la realización de los derechos del hombre es un fin deseable; pero no basta con esta convicción para que esas condiciones se realicen. Muchas de estas condiciones (y paso así al tercer argumento) no dependen de la buena voluntad, ni siquiera de los gobernantes, y mucho menos de las buenas razones aducidas para demostrar la bondad absoluta de esos derechos: sólo la transformación industrial en un país, por ejemplo, hace posible la protección de los derechos vinculados con las relaciones de trabajo. Recuérdese que el argumento más fuerte aducido por los reaccionarios de todos los países contra los derechos del hombre, en especial contra los derechos sociales, no es ya su falta de

fundamento sino su irrealizabilidad. Cuando se trata de enunciarlos, el acuerdo se obtiene con relativa facilidad, independientemente de la mayor o menor convicción de su fundamento absoluto: cuando se trata de pasar a la acción, aunque fuese el fundamento indiscutible, comienzan las reservas y las oposiciones.

El problema de fondo relativo a los derechos del hombre es hoy no tanto el de *justificarlos*, como el de *protegerlos*. Es un problema no filosófico, sino político.

9. Es innegable que existe una crisis. Es necesario tomarla en cuenta, pero no intentar superarla buscando otro fundamento absoluto que sustituya al perdido. Nuestra tarea, hoy, es mucho más modesta pero también más difícil. No se trata de hallar el fundamento absoluto —empresa sublime pero desesperada— sino, cada vez, los *distintos fundamentos posibles*. Pero tampoco esta búsqueda de los fundamentos posibles —empresa legítima y no destinada como la otra al fracaso— tendrá alguna importancia histórica si no va acompañada del estudio de las condiciones, los medios y las situaciones en que este o aquel derecho pueda realizarse. Tal estudio es tarea de las ciencias históricas y sociales. El problema filosófico de los derechos del hombre no puede ser disociado del estudio de los problemas históricos, sociales, económicos, psicológicos, inherentes a su realización: el problema de los fines es el de los medios. Eso significa que el filósofo ya no está solo. El filósofo que se obstina en permanecer solo termina por condenar a la filosofía a la esterilidad. Esta crisis de los fundamentos es también un aspecto de la crisis de la filosofía.

IV

PRESENTE Y FUTURO DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Hace tres años, en el Simposio promovido por el *Institut International de Philosophie* sobre el «fundamento de los derechos del hombre», al final de mi ponencia[1] había tenido ocasión de decir en tono algo perentorio: que respecto de los derechos del hombre el problema grave de nuestro tiempo era no el de fundamentarlos sino el de protegerlos. Desde entonces no he tenido motivo para cambiar de idea. En todo caso, esta frase que podía tener una intención polémica al ser dirigida a un público de filósofos, ha podido servir de introducción, por así decirlo, casi obligada cuando me ha tocado repetirla ante el simposio, predominantemente jurídico, promovido por el *Comité Consultivo Italiano para los Derechos del Hombre*.[2]

1. *L'illusion du fondement absolu*, en *Les fondements des droits de l'homme*, Florencia, La Nuova Italia, 1966, p. 8 (y también p. 170). Aparecido en edición italiana con el título de *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XLII (1965), pp. 302-309. En este libro es el ensayo precedente.
2. Se trata del discurso de introducción pronunciado por mí en el Simposio Nacional de los Derechos del Hombre, desarrollado del 1 al 3 de diciembre de 1967 en Turín, a iniciativas de la Sociedad Italiana para la Organización Internacional.

El problema al que nos enfrentamos, en efecto, no es filosófico sino jurídico y, en sentido más amplio, político. No se trata tanto de saber cuáles y cuántos son esos derechos, cuál es su naturaleza y su fundamento, si son derechos naturales o históricos, absolutos o relativos, sino cuál es el modo más seguro para garantizarlos, para impedir que pese a las declaraciones solemnes resulten continuamente violados. Por otra parte, cuando la Asamblea General en su última sesión aceptaba la propuesta de que la Conferencia Internacional de los Derechos del Hombre, decidida en la sesión del año precedente, tuviera lugar en Teherán en la primavera de 1968, hacía votos para que la conferencia marcara «un notable progreso en la acción llevada a cabo para fomentar y extender el *respeto* de los derechos humanos y las libertades esenciales».[3] Se entiende que la exigencia del «respeto» de los derechos humanos y las libertades esenciales nace de la convicción generalmente compartida de que tienen un fundamento: el problema de éste es, pues, ineludible. Pero cuando digo que el problema cada vez más urgente ante el que nos encontramos no es el problema del fundamento sino el de las garantías, quiero decir que consideramos al primero no como inexistente sino como, en un cierto sentido, resuelto; es decir de tal naturaleza que no debemos preocuparnos más por su solución. En efecto, se puede decir que hoy el problema del fundamento de los derechos del hombre ha tenido su solución en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

La Declaración Universal de los Derechos del Hom-

3. Extraigo la cita de «La comunità internazionale», XXII (1967), p. 337. Para esta y otras informaciones me he valido del artículo de F. Capotorti, *Le Nazioni Unite per il progresso dei diritti dell'uomo. Risultati e prospettive*, en «Comunità internazionale», XXII (1967), pp. 11-35.

bre representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede considerarse humanamente fundamentado y por tanto reconocido: y dicha prueba es el consenso general sobre su validez. Los iusnaturalistas habrían hablado de *consensus omnium gentium* o *humani generis.*

Hay tres modos de fundar los valores: deduciéndolos de un dato objetivo constante, por ejemplo la naturaleza humana; considerándolos como verdades evidentes por sí mismas; y por último descubriendo que en un determinado período histórico obtienen adhesión general (la prueba del consenso, justamente). El primer modo nos ofrecería la mayor garantía de su validez universal, si la naturaleza humana existiera verdaderamente y, admitiendo que exista como dato constante e inmodificable, nos fuera dado conocerla en su esencia: a juzgar por la historia del iusnaturalismo la naturaleza humana ha sido interpretada en las formas más diversas, y la apelación a la naturaleza ha servido para justificar sistemas de valores incluso opuestos entre sí. ¿Cuál es el derecho fundamental del hombre según su naturaleza: el derecho del más fuerte, como quería Spinoza, o el derecho a la libertad, como quería Kant? El segundo modo —la apelación a la evidencia— presenta el defecto de colocarse más allá de toda prueba y de negarse a cualquier posible argumentación de carácter racional: en realidad, en cuanto sometemos esos valores que nos parecen evidentes, a la verificación histórica, advertimos que lo que ha sido considerado evidente por algunos en un determinado momento no es ya considerado evidente por otros en un momento diferente. A los autores de la Declaración de 1789 les debió parecer evidente, con toda probabilidad, que la propiedad era «sagrada e inviolable». Hoy, en cambio, toda alusión al derecho de propiedad como derecho del hombre ha desaparecido por completo de los documentos más recientes de las Naciones Uni-

das.[4] Actualmente, ¿quién no piensa que es evidente que no se debe torturar a los detenidos? Y sin embargo, durante muchos siglos, la tortura fue aceptada y defendida como un procedimiento judicial normal. Desde que los hombres han reflexionado sobre la justificación del uso de la violencia ha parecido evidente que *vim vi repellere licet*;* mientras que ahora se difunden cada vez más teorías de la no violencia que se fundan justamente sobre el rechazo de aquel principio.

El tercer modo de justificar los valores es demostrar que se apoyan en el consenso, de donde se deduce que un valor estaría tanto más fundamentado cuanto más adeptos tiene. Con el argumento del consenso se sustituye por la prueba de la intersubjetividad la que se considera imposible o extremadamente incierta de la objetividad. Ciertamente se trata de un fundamento histórico y como tal no absoluto; pero es el único fundamento, este histórico del consenso, que puede probarse fácticamente. Pues bien, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre puede saludarse como la más grande prueba histórica que jamás se haya dado del *consensus omnium gentium* sobre un determinado sistema de valores. Los viejos iusnaturalistas desconfiaban —y no estaban del todo errados— del consenso general como fundamento del derecho natural, porque era difícil de comprobar. Era necesario buscar los documentos probatorios a través de la inquieta y oscura historia de las naciones, como intentaría hacerlo Giambattista Vico. Pero ahora ese documento existe: ha sido aprobado por 48 estados el 10 de diciembre de 1948 en la Asamblea General de las Naciones Unidas, y desde

4. Me refiero al *Pacto internacional sobre los derechos económicos, sociales y culturales*, aprobado junto con el *Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos* por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966.
* «Es lícito repeler la fuerza con la fuerza.» *(N. del T.)*

entonces se lo ha aceptado como inspiración y orientación en el proceso de crecimiento de toda la comunidad internacional hacia una comunidad no sólo de estados sino de individuos libres e iguales. No sé si nos damos cuenta de hasta qué punto la Declaración Universal representa un hecho nuevo en cuanto por primera vez en la historia un sistema de principios fundamentales de la conducta humana ha sido aceptado libre y expresamente, a través de sus respectivos gobiernos, por la mayor parte de los hombres que habitan la tierra. Con esta declaración un sistema de valores se hace (por primera vez en la historia) *universal,* no en principio sino *de hecho,* en cuanto el consenso sobre su validez y su idoneidad para regir las suertes de la comunidad futura de todos los hombres ha sido declarado explícitamente. (Los valores de que han sido portadoras las religiones e iglesias, aún la más universal de ellas, la cristiana, han implicado, *de hecho,* o sea históricamente, sólo a una parte de la humanidad.) Sólo después de la Declaración podemos tener la certeza histórica de que la humanidad, toda la humanidad, comparte algunos valores comunes y podemos finalmente creer en la universalidad de los valores en el único sentido en que tal creencia es históricamente legítima, es decir en el sentido en que universal significa un dato aceptado no objetivamente sino subjetivamente por el conjunto de los seres humanos.

Este universalismo ha sido una lenta conquista. En la historia de la formación de las declaraciones de los derechos se pueden distinguir al menos tres fases. Las declaraciones nacen como teorías filosóficas. Su primera fase debe buscarse en las obras de los filósofos. Si no queremos remontarnos a la idea estoica de la sociedad universal de los hombres racionales —el sabio es ciudadano no de esta o aquella patria sino del mundo—, la idea de que el hombre en cuanto tal tiene derechos por naturaleza que nadie,

ni siquiera el Estado, le puede sustraer y que él mismo no puede enajenar (aunque en caso de necesidad los enajene, la transferencia no es válida) ha sido elaborada por el iusnaturalismo moderno. Su padre es John Locke. Según Locke, el verdadero estado del hombre no es el estado civil sino el natural, o sea el estado de naturaleza en el que los hombres son libres e iguales; el estado civil es una creación artificial que no tiene otro objetivo que permitir la más amplia expresión de la libertad y la igualdad naturales. Por más que la hipótesis del estado de naturaleza haya sido ya abandonada, las primeras palabras con que comienza la Declaración Universal de los Derechos del Hombre conservan un eco muy preciso de ella: «Todos los hombres *nacen* libres e iguales en dignidad y derechos». Lo que es un modo distinto de decir que los hombres son *por naturaleza* libres e iguales. ¿Y cómo no recordar las primeras y célebres palabras con que da comienzo Rousseau a su *Contrato social*: «El hombre ha *nacido* libre y se halla encadenado en todas partes»? La Declaración conserva un eco de todo esto porque los hombres, *de hecho*, no nacen ni libres ni iguales.[5] Son libres e iguales respecto de un nacimiento o naturaleza ideal, que era precisamente la que tenían en mente los iusnaturalistas cuando hablaban del estado de naturaleza. La libertad y la igualdad de los hombres no son un dato de hecho sino un ideal que debe ser perseguido, no una existencia sino un valor, no un ser sino un deber... En cuanto teorías filosóficas, las primeras afirmaciones de los derechos del hombre son pura y simplemente la expresión de un pensamiento individual: son universales respecto del contenido en cuanto se dirigen a un hombre racional fuera del espacio

5. Sobre este punto me he detenido en otro estudio: *Eguaglianza e dignità degli uomini*, en *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite*, Padua, Cedam, 1963, pp. 29-42.

y del tiempo, pero son extremadamente limitadas respecto de su eficacia por cuanto son, en la mejor de las hipótesis, propuestas para un futuro legislador.

En el momento en que estas teorías son aceptadas por primera vez por un legislador, y eso sucede con la Declaración de Derechos de los Estados americanos y de la Revolución francesa (un siglo más tarde), y sirven de base a una nueva concepción del Estado, que ya no es absoluto sino limitado, no es más un fin en sí mismo sino un medio para alcanzar fines que se ponen antes y fuera de su propia existencia, la afirmación de los derechos del hombre no es ya la expresión de una noble exigencia, sino el punto de partida para la institución de un verdadero y propio sistema de derechos en el sentido estricto de la palabra, es decir como derechos positivos y efectivos. El segundo momento de la historia de la Declaración de los Derechos Humanos consiste pues, en el paso de la teoría a la práctica, del derecho sólo pensado al derecho actuado. En este paso la afirmación de los derechos del hombre gana en concreción pero pierde en universalidad. Los derechos son de ahora en más protegidos, es decir son verdaderos y propios derechos positivos, pero valen sólo en el ámbito del Estado que los reconoce. Aunque se mantenga en fórmulas solemnes la distinción entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, ya no son derechos del hombre sino del ciudadano, o al menos son derechos del hombre sólo en cuanto son derechos del ciudadano de este o aquel Estado en particular.

Con la Declaración de 1948 da comienzo una tercera y última fase *en que la afirmación de los derechos es al mismo tiempo universal y positiva:* universal en el sentido de que no sólo son destinatarios de los principios contenidos en ella los ciudadanos de este o aquel Estado sino todos los hombres; positiva, en el sentido de que pone en movimiento un proceso

a cuyo término los derechos del hombre deberían ser ya no sólo proclamados o idealmente reconocidos sino efectivamente protegidos incluso contra el mismo Estado que los ha violado. Al final de este proceso los derechos del ciudadano se transformarán realmente, positivamente, en los derechos del hombre. O al menos serán los derechos del ciudadano de aquella ciudad que no conoce fronteras, porque comprende a toda la humanidad, o en otras palabras serán derechos del hombre en cuanto derechos del ciudadano del mundo. Nos sentiríamos tentados a describir el proceso de desarrollo que acaba con la Declaración Universal también de esta otra forma, sirviéndonos de las tradicionales categorías del derecho natural y del derecho positivo: los derechos del hombre nacen como derechos naturales universales, se desarrollan como derechos positivos particulares para hallar luego su plena realización como derechos positivos universales. La Declaración Universal contiene en germen la síntesis de un movimiento dialéctico que comienza con la universalidad abstracta de los derechos naturales, pasa a la particularidad concreta de los derechos positivos nacionales, termina con la universalidad ya no abstracta sino concreta de los derechos positivos universales.[6]

Cuando digo «contiene en germen» quiero llamar la atención sobre el hecho de que la Declaración Universal es sólo el principio de un largo proceso, del que no podemos aún ver la realización última. La Declaración es algo más que un sistema doctrinario pero algo menos que un sistema de normas jurídicas. Por otra parte, como se ha observado repetidas veces, la misma Declaración proclama los principios que difunde no como normas jurídicas sino como

6. Retomo brevemente un tema tratado con más amplitud en el artículo *La dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Turín, Arti Grafiche Plinio Castelo, 1951, pp. 53-70.

«ideal común que debe ser alcanzado por todos los pueblos y todas las naciones». Existe una apelación a las normas jurídicas, pero se encuentra contenida en un juicio hipotético. En efecto, en el Preámbulo se lee que «es indispensable que los derechos del hombre sean protegidos por normas jurídicas, *si* se desea evitar que el hombre se vea forzado a recurrir, como última instancia, a la rebelión contra la tiranía y la opresión». Esta proposición se limita a establecer un nexo necesario entre un determinado medio y un determinado fin, o si se prefiere, presenta una elección entre dos alternativas: o la protección jurídica o la rebelión. Pero no se presenta a sí misma como siendo el medio. Indica cuáles de las dos alternativas ha elegido, pero no se encuentra aún capacitada para realizarla. Una cosa es indicar el camino, otra recorrerlo hasta el final.

Cuando los derechos del hombre se consideraban únicamente como derechos naturales, la única defensa posible contra su violación por parte del Estado era también un derecho natural, el así denominado derecho de resistencia. Luego, en las constituciones que han reconocido la protección jurídica de algunos de estos derechos, el derecho natural de resistencia se ha transformado en un derecho positivo de promover una acción judicial contra los mismos organismos del Estado. ¿Pero qué pueden hacer los ciudadanos de un Estado que no ha reconocido los derechos del hombre como derechos dignos de protección? Una vez más no les queda otro camino que el así llamado derecho de resistencia. Sólo la extensión de esa protección jurídica de algunos Estados a todos, y al mismo tiempo la protección de estos mismos derechos a un nivel más alto que el Estado, o sea la comunidad internacional, total o parcial, podrá hacer cada vez menos probable la alternativa entre opresión y resistencia. Es claro, pues, que con ese juicio hipotético (o, lo que es lo mismo, con esa alternativa)

los autores de la Declaración han demostrado ser perfectamente conscientes del medio que conduce al fin deseable. Pero una cosa es la conciencia del medio, y otra su realización.

Cuando decimos que la Declaración Universal ha representado sólo el momento inicial de la fase final del proceso de positivización universal de los derechos del hombre, pensamos habitualmente en las dificultades que supone poner en práctica medidas eficaces para garantizar su existencia en una comunidad como la internacional, en la que no se ha producido aún el proceso de monopolización de la fuerza que ha caracterizado el nacimiento del Estado moderno. Pero hay también problemas de desarrollo que se relacionan con el contenido mismo de la Declaración. Respecto del contenido, es decir la cantidad y calidad de los derechos que enumera, la Declaración no puede exhibir ninguna pretensión definitiva. También los derechos del hombre son derechos históricos, que emergen gradualmente de las luchas que el hombre lleva a cabo por su emancipación y de la transformación de las condiciones de vida que esas luchas producen. La expresión «derechos del hombre», que es ciertamente enfática, aunque oportunamente enfática, puede inducir a error, porque hace pensar en la existencia de derechos pertenecientes a un hombre abstracto y como tal substraído al flujo de la historia, a un hombre esencial y eterno de cuya contemplación derivamos el conocimiento infalible de sus derechos y deberes. Hoy sabemos que también los derechos denominados humanos son el producto no de la naturaleza sino de la civilización humana; en cuanto derechos históricos son cambiantes, o sea susceptibles de transformación y expansión. Basta echar una mirada a los escritos de los primeros iusnaturalistas para darse cuenta de cómo se ha alargado la lista de los derechos: Hobbes sólo conoce uno, el derecho a la vida. Como todos saben, el desarrollo

de los derechos del hombre ha pasado por tres fases: en un primer tiempo se han afirmado los derechos de libertad, es decir todos aquellos derechos que tienden a limitar el poder del Estado y a reservar al individuo o a los grupos particulares una esfera de libertad *del* Estado; en un segundo momento se han propugnado los derechos políticos que, al concebirse la libertad no sólo negativamente como no-impedimento, sino positivamente como autonomía, han tenido como consecuencia la cada vez más amplia, difundida y frecuente participación de los miembros de una comunidad en el poder político (o libertad *en el* Estado); por último se han proclamado los derechos sociales que expresan la maduración de nuevas exigencias, digamos incluso de nuevos valores, como los del bienestar y la igualdad no sólo formal, y que podrían denominarse libertades *a través* de o *por medio* del Estado. Si a Locke, campeón de los derechos de libertad, alguien le hubiera dicho que todos los ciudadanos habrían debido participar en el poder político y peor aún obtener un trabajo remunerado, habría respondido que eran locuras. Y sin embargo Locke había escrutado a fondo la naturaleza humana; pero la naturaleza humana que él había observado era la del burgués o la del comerciante del siglo XVIII y no había leído en ella, porque no podía leerla desde ese punto de vista, las exigencias y reclamos de quien tenía otra naturaleza o más precisamente no tenía ninguna naturaleza humana (puesto que la naturaleza humana se identificaba con la de quienes pertenecían a una determinada clase).

Ahora bien, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que ciertamente es, respecto del proceso de protección global de estos derechos, un punto de partida hacia una meta progresiva, como hemos dicho hasta ahora, representa en cambio, respecto del contenido, o sea respecto de los derechos proclamados, un punto de detención de un proceso

que no ha concluido en absoluto. Los derechos citados en la Declaración no son los únicos y posibles entre los derechos del hombre: son los derechos del hombre histórico tal como se configuraba ante la mente de los redactores de la Declaración después de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, en una época que había comenzado con la Revolución francesa y había llegado a la Revolución soviética. No hace falta mucha imaginación para prever que el desarrollo de la técnica, la transformación de condiciones económicas y sociales, la ampliación de conocimientos y la intensificación de los medios de comunicación podrán producir tales cambios en el orden de la vida humana que crearán ocasiones favorables al nacimiento de nuevas necesidades y por tanto a nuevas exigencias de libertades y poderes. Para citar sólo algunos ejemplos, la creciente cantidad e intensidad de las informaciones a que el hombre actual se halla sometido hace surgir cada vez con más fuerza la necesidad de no ser engañados, excitados, perturbados por una propaganda deformante y agobiante; se perfila, contra el derecho de expresar la propia opinión, el derecho a la verdad de las informaciones. En el campo del derecho a la participación en el poder, en la medida en que el poder económico se hace cada vez más decisivo en las decisiones políticas y cada vez más determinante para las elecciones que condicionan la vida de cada hombre, se hace sentir la exigencia de la participación en el poder económico junto y además del derecho, ya reconocido en todas partes aunque no siempre aplicado, de participación en el poder político. El campo de los derechos sociales, por último, se encuentra en continua movilidad: como las exigencias de protección social han nacido con la revolución industrial, es probable que el rápido desarrollo técnico y económico lleve consigo nuevas demandas, que hoy ni siquiera podemos imaginar. La Declaración Universal representa la conciencia his-

tórica que la humanidad tiene de sus propios valores fundamentales en la segunda mitad del siglo xx. Es una síntesis del pasado y una inspiración para el porvenir; pero sus tablas no han sido esculpidas de una vez para siempre.

Con esto quiero decir que la comunidad internacional se halla hoy enfrentada no sólo al problema de preparar garantías válidas para esos derechos, sino también al de perfeccionar continuamente el contenido de la Declaración, articulándolo, especificándolo, actualizándolo, de modo de no dejarlo cristalizar y momificar en fórmulas tanto más solemnes cuanto más vacías. Este problema ha sido encarado por los organismos internacionales en estos últimos años —especialmente en la segunda década— con una serie de actos que demuestran la gran conciencia que estos organismos han adquirido sobre la historicidad del documento inicial y sobre la necesidad de mantenerlo vivo haciéndolo crecer desde adentro. Se trata de un verdadero desarrollo o quizás incluso de una gradual maduración de la Declaración, que ha generado y está por generar otros documentos interpretativos o simplemente integradores del documento inicial.

Me limito a citar algunos ejemplos: la *Declaración de los Derechos del Niño*, adoptada por la Asamblea General el 20 de noviembre de 1959, se refiere en su preámbulo a la Declaración Universal, pero inmediatamente después de esta referencia presenta el problema de los derechos del niño como una especificación de la solución dada al problema de los derechos del hombre. En el pasaje en que se dice que «el niño, a causa de su inmadurez física e intelectual, tiene necesidad de una *particular* protección y de cuidados *especiales*», resulta claro que los derechos del niño se consideran como un *ius singulare* respecto de un *ius commune*: el relieve que se les otorga por medio del nuevo documento deriva de un proceso de especificación del genérico, en el que se realiza el

respeto por la máxima *suum cuique tribuere.** Préstese atención al art. 2 de la Declaración Universal, que condena toda discriminación fundada, además de sobre la religión, la lengua, etc., también sobre el sexo y la raza. Por lo que se refiere a la discriminación fundada en la diferencia de sexo, la Declaración no va y no puede ir más allá de la enunciación genérica, porque se debe entender que donde el texto habla de «individuos» se refiere indistintamente a los hombres y a las mujeres. Pero desde el 20 de diciembre de 1952 la Asamblea General ha aprobado una Convención sobre los derechos políticos de la mujer, que en sus tres primeros artículos prevé la no discriminación respecto tanto del electorado activo y pasivo cuanto de la posibilidad de acceder a todos los cargos públicos. En cuanto a la discriminación racial bastará con recordar que el 20 de noviembre de 1963 la Asamblea General aprobó una Declaración (seguida dos años después de una Convención) sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, que precisa en once artículos algunos casos típicos de la acción discriminadora, y contempla también prácticas específicas y bien individualizadas de discriminación, como la de la segregación y en particular del *apartheid* (art. 5): prácticas específicas que no podían evidentemente ser previstas en una declaración general.

Quizás uno de los fenómenos más interesantes y vistosos de crecimiento del problema de los derechos del hombre sea el vinculado al proceso de descolonización, que se ha producido en sus formas históricamente más decisivas —es oportuno recordarlo— después de la Declaración. Pues bien, en la *Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales* (aprobada el 14 de diciembre de 1960) se encuentra la habitual referencia genérica a

* «Atribuir a cada uno lo suyo.» *(N. del T.)*

los derechos del hombre considerados globalmente, pero hay algo más: la afirmación, ya desde el primer artículo, de que «la sumisión de los pueblos al dominio extranjero es una negación de los derechos fundamentales del hombre», lo que resulta una verdadera integración —no es difícil imaginar cuán explosiva— al texto de la Declaración Universal. Una cosa es, en efecto, decir, como lo dice la Declaración Universal en el art. 2, par. 2, que «ninguna distinción se establecerá sobre la base del estatuto político, jurídico o internacional del país o del territorio al que pertenece una persona», y otra considerar contrario a los derechos del hombre, como ocurre en la Declaración de independencia, «la sumisión de los pueblos al dominio extranjero». La primera afirmación se refiere al individuo como tal; la segunda a todo un pueblo. Una se detiene en la no discriminación individual; la otra llega hasta la autonomía colectiva. Y se vincula, efectivamente, al principio, ya proclamado desde los tiempos de la Revolución francesa y convertido luego en uno de los motivos inspiradores de los movimientos nacionales desde el siglo pasado hasta el momento presente, del derecho de cada pueblo a la autodeterminación: principio que hace su reaparición justamente en el art. 2 de la misma Declaración de independencia. Se hace manifiesto, pues, que junto a la afirmación de los derechos del hombre como individuo a quien se refiere exclusivamente la Declaración Universal, ha madurado ya, a través del proceso de descolonización y la toma de conciencia de los nuevos valores que expresa, la exigencia de afirmar derechos fundamentales de los pueblos que no están necesariamente incluidos entre los primeros. Hemos llegado al punto de aceptar el principio de autodeterminación de los pueblos como primer principio, o principio de principios, en los últimos y más importantes documentos relativos a los derechos del hombre aprobados por las Naciones Unidas. El *Pacto*

sobre los derechos económicos, sociales y culturales y el *Pacto sobre los derechos civiles y políticos*, adoptados ambos por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966, comienzan de este modo: «Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación», y prosiguen: «En virtud de este derecho, deciden libremente su estatuto político y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural». El art. 3 de ambos pactos, insistiendo en la idea, afirma que «los estados... deben promover la realización del derecho de autodeterminación de los pueblos».

No es mi propósito citar todos los casos en que la actividad de promoción de los derechos humanos, cumplida por los órganos de las Naciones Unidas —y pienso en particular en las convenciones sobre temas de trabajo y de libertad sindical adoptadas por la Organización Internacional del Trabajo— ha representado un desarrollo y una más precisa determinación de la Declaración Universal. Pero no puedo dejar de recordar la *Convención para la prevención y la represión del genocidio*, aprobada por la Asamblea General el 9 de diciembre de 1958, que extiende a un grupo humano considerado en su conjunto los artículos 3 y 5 de la Declaración Universal que atribuyen al individuo como tal los derechos a la vida, a la seguridad personal, a no ser reducido a esclavitud o a ser tratado de manera cruel, inhumana o degradante. Una vez más, fuera de los derechos del hombre considerado como individuo, se perfilan nuevos derechos de los grupos humanos, de los pueblos y de las naciones. (Un caso interesante, y bastante desconcertante, de esta *Magna Carta in fieri* de los pueblos es el art. 47 del *Pacto sobre los derechos civiles y políticos*, que habla de «un derecho inherente a todos los pueblos de gozar y disponer plenamente y libremente de sus riquezas y recursos naturales». No es difícil entender cuáles son las razones de una afir-

mación como la citada; pero es bastante difícil de prever, si fuera aplicada al pie de la letra, cuáles serían las consecuencias.)

He dicho al principio que lo que importa no es fundamentar los derechos del hombre sino protegerlos. No hace falta que añada a esta altura que para protegerlos no basta con proclamarlos. Hasta ahora he hablado sólo de las varias enunciaciones más o menos articuladas. Pero el problema real que tenemos ante nosotros es el de las medidas pensadas y pensables para su efectiva protección. Es inútil decir que nos encontramos en un camino impracticable, y que además, en este camino, se encuentran caminando por lo general dos tipos de transeúntes: los que ven claro pero tienen los pies atados y los que tendrían los pies libres pero, ay, tienen los ojos vendados. Me parece ante todo que es necesario distinguir dos órdenes de dificultades, una de naturaleza más propiamente jurídico-política, otra sustancial, o sea inherente al contenido de los derechos en cuestión.

La primera dificultad depende de la naturaleza misma de la comunidad internacional, más precisamente del tipo de relaciones entre los estados individuales y entre cada uno de éstos y la comunidad internacional considerada en su conjunto. Retomando una vieja distinción que se empleara en otros tiempos para describir las relaciones entre Estado e Iglesia, se podría decir, con la aproximación que es inevitable en las distinciones demasiado tajantes, que los organismos internacionales poseen ante los estados que los componen una *vis directiva* y no *coactiva*. Ahora bien, cuando hablamos de protección jurídica y queremos diferenciarla de otras formas de control social, pensamos en la protección que el ciudadano posee, cuando la posee, dentro del estado, o sea en una protección que se funda en la *vis coactiva*. El problema de la eficacia de la *vis directiva*, y de la diferencia entre *vis directiva* y *vis coactiva* en lo re-

ferente a eficacia, es un problema complejo que no puede tratarse en este momento. Me limito a la siguiente observación: para que la *vis directiva* alcance el propio fin es necesaria en general una u otra de las siguientes condiciones, y mejor si se presentan las dos al mismo tiempo: *a*) quien la ejerce debe tener mucha autoridad, o sea que debe infundir, si no temor reverencial, al menos respeto; *b*) aquel a quien se dirige debe ser muy razonable, esto debe tener una disposición general a considerar como válidos no sólo los argumentos de la fuerza sino también los de la razón. Por indebida que sea toda generalización y por diversa que sea la naturaleza de las relaciones entre los estados y los organismos internacionales, es forzoso admitir que existen casos en que una u otra de las dos condiciones faltan, o faltan las dos simultáneamente. Y es justamente en estos casos cuando se puede verificar con más facilidad la situación de insuficiente o incluso inexistente protección de los derechos del hombre a que el organismo internacional debería poner remedio. El desprecio de los derechos del hombre en el interior y el escaso respeto de la autoridad internacional en el exterior se dan la mano. Cuanto más autoritario es un gobierno en relación con la libertad de sus ciudadanos, tanto más libertario es (permítaseme utilizar esta expresión) en relación con la autoridad internacional.

Si retomamos la vieja distinción, aunque con mayor precisión, hoy la teoría política distingue sustancialmente dos formas de control social, la *influencia* y el *poder*, entendiendo por influencia el modo de control que determina la acción del otro incidiendo en su elección, y por poder el modo de control que determina el comportamiento del otro colocándolo en la imposibilidad de obrar de otra manera. Incluso partiendo de esta distinción, resulta con claridad que existe una diferencia entre la protección jurídica en

sentido estricto y las garantías internacionales: la primera se sirve de la forma de control social que es el poder; las segundas se fundan exclusivamente en la influencia. Consideremos la teoría de Felix Oppenheim que distingue tres formas de influencia, la disuasión, el desaliento y el condicionamiento, y tres formas de poder, la violencia física, el impedimento legal y la amenaza de graves sanciones.[7] El control de los organismos internacionales corresponde bastante bien a las tres formas de influencia, pero se detiene en el umbral de la primera forma de poder. Pero es justamente de la primera forma de poder que comienza el tipo de protección que nos hemos habituado a llamar, por una larga tradición, jurídica. Lejos de mi intención está la idea de enredarme en un ocioso juego de palabras: se trata de saber en el fondo cuáles son las formas posibles de control social y sobre la base de esta tipología establecer cuáles son las empleadas actualmente y las empleables por la comunidad internacional, distinguiendo así formas más eficaces y formas menos eficaces respecto del objetivo, que es impedir o reducir al mínimo los comportamientos desviacionistas, y preguntarnos cuál es, respecto de la tutela de los derechos del hombre, el grado de eficacia de las medidas que se aplican o pueden aplicarse actualmente en el plano internacional.

Las actividades desarrolladas hasta ahora por los organismos internacionales para la tutela de los derechos del hombre pueden considerarse bajo tres aspectos: *promoción, control y garantía.*[8] Por promo-

7. F. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Milán, Feltrinelli, 1964, pp. 31 y sig.

8. Esta clasificación debe tomarse *cum grano salis*: no siempre es fácil distinguir dónde acaba la promoción y dónde comienza el control, dónde acaba el control y dónde comienza la garantía. Se trata de un *continuum*, en el cual por comodidad didáctica se pueden distinguir tres momentos. Para una mayor profundización del problema remito a los dos estudios de A. Cassese, *Il controllo internazionale sul rispetto della libertà sindacale*

ción se entiende el conjunto de las acciones que se orientan hacia este doble objetivo: *a*) inducir a los estados que no tengan una disciplina específica para la tutela de los derechos del hombre a introducirla; *b*) inducir a los que ya la tienen a perfeccionarla sea respecto del derecho sustancial (número y calidad de los derechos por tutelar), sea respecto de los procedimientos (número y calidad de los controles jurisdiccionales). Por actividades de control se entiende el conjunto de medidas que los diversos organismos internacionales ponen en funcionamiento para verificar si, y en qué grado, las recomendaciones han sido oídas, si y en qué grado las convenciones han sido respetadas. Dos modos típicos para ejercer este control, ambos previstos por ejemplo en los dos *Pactos* de 1966 ya mencionados, son las *relaciones* que cada Estado firmante de la convención se compromete a presentar sobre las medidas adoptadas para tutelar los derechos del hombre en conformidad del mismo pacto (véase el art. 40) y las *comunicaciones* con las que un Estado-miembro denuncia que otro Estado-miembro no ha cumplido con las obligaciones derivadas del pacto (véase el art. 41).[9] Por último, por actividad de garantía (tal vez sería mejor decir de garantía en sentido estricto) se entiende la organización de una verdadera tutela jurisdiccional de nivel internacional, sustitutiva de la nacional. La separación entre las dos primeras formas de tutela de los derechos del hombre y la tercera es clarísima: mien-

---

nel quadro delle attuali tendenze in materia di protezione internazionale dei diritti dell'uomo, en *Comunicazioni e studi del* Instituto de Derecho Internacional y Extranjero de la Universidad de Milán, Milán, Giuffrè, 1966, pp. 293-418; e *Il sistema di garanzia della Convenzione dell'ONU sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale*, en «Rivista di diritto internazionale», L, 1967, pp. 270-336; y la bibliografía citada en ellos.

9. Estos problemas se tratan con mayor amplitud en el artículo de Capotorti citado, parágr. 5 y 6. El autor llama la atención sobre el art. 22 del Estatuto de la OIT y sobre el art. VIII del Estatuto de la UNESCO.

tras la promoción y el control se dirigen exclusivamente a las garantías existentes o por instituir dentro del Estado, es decir que tienden a reforzar o perfeccionar el sistema jurisdiccional nacional, la tercera tiene como meta la creación de una jurisdicción nueva y más alta, la sustitución de la garantía nacional por la internacional, cuando aquella sea insuficiente o simplemente no exista.

Como se sabe, este tipo de garantía ha sido previsto por la *Convención Europea de los Derechos del Hombre*, firmada en Roma el 4 de noviembre de 1950 y con vigencia a partir del 3 de septiembre de 1953, a través del procedimiento, saludado como profundamente innovador, de los pedidos individuales a la Comisión Europea de los Derechos del Hombre (véase el artículo 25).[10] Es una innovación que representa hasta ahora sólo un experimento de avanzada en el sistema actual de la protección internacional de los derechos del hombre. Y sin embargo se podrá hablar con razón de tutela internacional de los derechos del hombre sólo cuando una jurisdicción internacional logre imponerse y superponerse a las jurisdicciones nacionales, y se realice el paso de la garantía *dentro* del Estado —que distingue aún de modo dominante la fase actual— a la garantía *contra* el Estado.

Recuérdese que la lucha por la afirmación de los derechos del hombre dentro de los estados individuales fue acompañada por la instauración de regímenes representativos, o sea por la disolución de los estados de poder concentrado. Aunque toda analogía histórica debe tomarse siempre con gran precaución, es probable que la lucha por la afirmación de los derechos del hombre incluso contra el Estado presuponga un cambio que de hecho se encuentra ya en curso, aun cuando lento, sobre la concepción del poder externo del Estado en relación con los otros estados y

10. Del *Prefacio* de G. Sperduti a *La convenzione europea dei diritti dell'uomo*, Estrasburgo, 1962.

un aumento del carácter representativo de los organismos internacionales. El ejemplo de la Convención europea enseña que las formas de garantía internacional se encuentran hoy más avanzadas donde se hallan más avanzadas las garantías nacionales, o sea donde en rigor habría menos necesidad de ella. Llamamos «estados de derecho» a aquellos en que funciona regularmente un sistema de garantías de los derechos del hombre: en el mundo hay estados de derechos y estados no de derecho. No cabe duda de que los ciudadanos que tendrían más necesidad de la protección internacional son los ciudadanos de los estados no de derecho. Pero estos estados son precisamente los menos inclinados a aceptar las transformaciones de la comunidad internacional que deberían abrir el camino a la institución y al buen funcionamiento de una plena protección jurídica de los derechos del hombre. Dicho de una manera drástica, respecto de la tutela internacional de los derechos del hombre nos encontramos hoy en una fase en que donde sería posible no es quizá del todo necesaria, y donde sería necesaria es menos posible.

Más allá de las dificultades jurídico-políticas, la tutela de los derechos del hombre tropieza con dificultades inherentes al contenido mismo de esos derechos. Asombra lo poco que, en general, nos preocupamos por este tipo de dificultades. Como la mayor parte de dichos derechos resultan aceptados ya por el sentimiento moral común, se cree que su ejercicio es igualmente simple. Y en cambio es terriblemente complicado. Por un lado, el consenso general sobre ellos induce a creer que tienen un valor absoluto; por otro, la expresión única y genérica de «derechos del hombre» hace pensar en una categoría homogénea. En cambio, los derechos del hombre no son, en su mayor parte, absolutos y no constituyen una categoría homogénea.

Entiendo por «valor absoluto» el *status* que poseen

poquísimos derechos del hombre, valederos en todas las situaciones y para todos los hombres sin distinción. Se trata de un *status* privilegiado que depende de una situación que se verifica muy raras veces: es la situación en que hay derechos fundamentales que no entran en competición con otros derechos también fundamentales. Es necesario partir de la afirmación obvia de que no se puede instituir un derecho en favor de una categoría de personas sin suprimir un derecho de otras categorías de personas. El derecho a no ser sometidos a esclavitud implica la eliminación del derecho a poseer esclavos, así como el derecho a no ser torturado implica la supresión del derecho a torturar. Pues bien, estos dos derechos pueden ser considerados absolutos porque la acción que se considera ilícita como consecuencia de su institución y protección es condenada universalmente. Tenemos la prueba en que en la *Convención europea de los derechos del hombre* ambos derechos son explícitamente excluidos de la suspensión de la tutela que afecta a todos los otros en caso de guerra u otro peligro público (véase el artículo 15, par. 2). En la mayoría de las situaciones en que se trata de un derecho del hombre, en cambio, sucede que dos derechos igualmente fundamentales se enfrentan, y no se puede proteger incondicionalmente a uno sin convertir al otro en inoperante. Piénsese, por ejemplo, en el derecho a la libertad de expresión, por una parte, y el derecho a no ser engañados, excitados, escandalizados, injuriados, difamados, vilipendiados, por la otra. En estos casos, que son mayoría, se debe hablar de derechos fundamentales no absolutos sino relativos, en el sentido de que su tutela encuentra a un cierto punto un límite insuperable en la tutela de un derecho también fundamental pero opuesto. Y como es difícil establecer y es siempre materia de opinión cuál es el punto en que termina uno y empieza el otro, la delimitación del ámbito de un derecho fun-

damental del hombre es extremadamente variable y no puede establecerse de forma definitiva.

Algunos artículos de la Convención europea de los derechos del hombre están, como se sabe, divididos en dos parágrafos, el primero de los cuales enuncia el derecho y el segundo las restricciones, con frecuencia numerosas. Existen además situaciones en que un derecho que algunos consideran fundamental no logra hacerse reconocer, porque sigue prevaleciendo el derecho fundamental que se le contrapone, como sucede con la objeción de conciencia. ¿Qué es más fundamental: el derecho a no matar o el derecho de la colectividad en su conjunto a defenderse de una agresión externa? ¿Sobre la base de qué criterio de valor puede resolverse una cuestión semejante? ¿Mi conciencia, el sistema de valores del grupo al que pertenezco, la conciencia moral de la humanidad en un determinado momento histórico? ¿Y quién no advierte que cada uno de estos criterios resulta extremadamente vago, demasiado para el principio de certeza del que parece tener necesidad un sistema jurídico para distribuir con imparcialidad la razón y el error?

Cuando digo que los derechos del hombre constituyen una categoría heterogénea, me refiero al hecho de que, desde el momento en que se han considerado como derechos del hombre también los derechos sociales, además de los derechos de libertades, la categoría en su conjunto contiene derechos incompatibles entre sí, es decir derechos cuya protección no puede acordarse sin que resulte restringida o suprimida la protección de otros. Podemos entretenernos con fantasías sobre la sociedad al mismo tiempo libre y justa, en que se realicen global y contemporáneamente los derechos de libertad y los derechos sociales; las sociedades reales, que tenemos ante los ojos, son menos justas en la medida en que son más libres y menos libres en la medida en que son más

justas. Para entendernos, llamo «libertades» a los derechos que están garantizados cuando el Estado no interviene, y «poderes» a los derechos que requieren una intervención del Estado para su realización. Pues bien, a menudo libertades y poderes no son, como se cree, complementarios, sino incompatibles. Para poner un ejemplo banal, el cada vez más difundido poder de adquirir un automóvil ha disminuido casi hasta paralizar la libertad de circulación. Un ejemplo algo menos banal: la extensión del derecho social de asistir a la escuela hasta los catorce años ha suprimido en Italia la libertad de elegir un tipo de escuela a otro. Pero tal vez no haya necesidad de ejemplos: la sociedad histórica en que vivimos, caracterizada por una organización cada vez mayor para la eficiencia, es una sociedad en la que cada día adquirimos una porción de poder a cambio de una tajada de libertad. Esta distinción entre dos tipos de derechos humanos, cuya realización total y simultánea es imposible, queda consagrada, por otra parte, por el hecho de que incluso en el plano teórico se encuentra frente a frente y se contraponen dos concepciones diferentes de los derechos del hombre: la concepción liberal y la socialista.

La diferencia entre ambas concepciones consiste justamente en la convicción de las dos de que entre los dos tipos de derechos es necesario hacer una elección o al menos establecer un orden de prioridad, y por lo tanto en el distinto criterio de la elección y del orden de prioridad. Aunque cada una de las dos pretende lograr la síntesis, la historia ha sometido a dura prueba a los regímenes que las representan. Lo que podemos esperar del desarrollo de los dos tipos de regímenes no es una síntesis definitiva sino, a lo sumo, un compromiso (es decir, una síntesis, sí, pero provisoria). Pero, una vez más, ¿cuáles serán los criterios de valoración sobre cuya base se intentará el compromiso? Tampoco existe nadie que pueda dar a

esta pregunta una respuesta que evite a la humanidad el peligro de incurrir en trágicos errores. Por medio de la proclamación de los derechos del hombre hemos hecho surgir los valores fundamentales de la civilización humana hasta el momento presente. Ciertamente, pero los valores últimos son antinómicos: ése es el problema.

Una última consideración. He hablado de las dificultades que surgen en el seno mismo de la categoría de los derechos del hombre considerada en su conjunto. Queda por indicar una dificultad respecto de las condiciones de su realización. No todo lo que es deseable y merece ser perseguido es realizable. Para la realización de los derechos del hombre son necesarias a menudo condiciones objetivas que no dependen de la buena voluntad de los que los proclaman ni de las buenas disposiciones de quienes tienen a su cargo los medios para protegerlos. Incluso el más liberal de los estados se encuentra en la necesidad de suspender algunos derechos de libertades en tiempos de guerra, así como el más socialista de los estados no será capaz de garantizar el derecho a una retribución justa en tiempos de carestía. Es sabido que el tremendo problema ante el cual se encuentran hoy los países en vías de desarrollo es encontrarse en condiciones económicas tales que no permiten, pese a los programas ideales, desarrollar la protección de la mayor parte de los derechos sociales. El derecho al trabajo nació con la revolución industrial y se encuentra estrechamente vinculado a su cumplimiento. No basta con fundamentar o proclamar tal derecho. Ni siquiera basta con protegerlo. El problema de su realización no es un problema filosófico ni moral. Ni siquiera es un problema jurídico. Es un problema cuya solución depende de un cierto desarrollo de la sociedad, y como tal desafía incluso a la constitución más progresista y hace entrar en crisis hasta el más perfecto mecanismo de garantía jurídica.

Creo que hoy una discusión sobre los derechos humanos debe tener en cuenta, para no correr el riesgo de convertirse en académica, todas las dificultades, de procedimiento y de fondo, a que he aludido brevemente. La realización de una mayor protección de los derechos del hombre se vincula con el desarrollo global de la civilización humana. Es un problema que no puede ser aislado so pena de, no digo ya de no resolverlo, sino de no comprenderlo en su verdadera dimensión. Quien lo aísla ya lo ha perdido. No se puede plantear el problema de los derechos del hombre haciendo abstracción de los dos grandes problemas de nuestro tiempo, que son el problema de la guerra y el de la miseria, del absurdo contraste entre el exceso de *potencia* que ha creado las condiciones para una guerra de exterminio y el exceso de *impotencia* que condena al hambre a grandes masas. Sólo en este contexto podemos aproximarnos al problema de los derechos del hombre con sentido realista. No hay que ser tan pesimista como para abandonarse a la desesperación, ni tan optimista como para mostrarse presuntuoso.

A todo el que se proponga hacer un examen desprejuiciado del desarrollo de los derechos del hombre después de la Segunda Guerra Mundial, le aconsejaría un saludable ejercicio: leer la Declaración Universal y luego mirar a su alrededor. Se verá obligado a reconocer que, pese a las anticipaciones iluminadas de los filósofos, las atrevidas formulaciones de los juristas, los esfuerzos de los políticos de buena voluntad, el camino por recorrer aún es largo. Y le parecerá que la historia humana, aunque milenaria, comparada con las enormes tareas que nos esperan, quizá sólo acaba de empezar.

V

LA IDEA DE LA PAZ Y EL PACIFISMO

En un discurso general sobre la paz, los problemas por tratar son esencialmente dos: la definición (de la paz) y la valoración. En su significado descriptivo, en efecto, por «paz» se entiende un estado de cosas del que se trata de establecer las fronteras (extensión), y, en el ámbito de estas fronteras, las connotaciones (intención), de cumplir, en fin, la operación que se llama precisamente «definición». Pero el término «paz» tiene también un fuerte significado emotivo, por cuanto quien usa la palabra generalmente expresa o proclama un valor, es decir algo altamente deseable y recomendable, cuya naturaleza se procura ilustrar, lo mismo que su intensidad y relación con otros valores, de dar, en suma, una valoración. El análisis del concepto y del valor de la paz es una cuestión prejudicial a una presentación (que aquí será forzosamente sumaria) del pacifismo y de todas las corrientes que se remontan a él. Por este motivo articularé mi discurso en tres partes: I) el concepto de la paz; II) el valor de la paz; III) concepto y formas de pacifismo.

1. Una definición no puede no comenzar por la delimitación del campo. Se habla comúnmente tanto de paz interna (en frases como «estar en paz consigo mismo», la «paz de la conciencia», y otras similares), cuanto de paz externa. Aquí me ocupo sólo de la segunda, limitándome a mostrar el nexo entre los dos significados que justifica el uso de la misma palabra para ambos no sólo en el lenguaje común sino también en el técnico (teológico, filosófico, ético-jurídico, psicosociológico, etc.). En su acepción más general «paz» (o cese, solución, etc.) de un conflicto: por «paz interna» se entiende la ausencia (o cese, etc.) de un conflicto interno, donde por «interno» se entiende un conflicto entre comportamientos o actitudes del mismo actor (por ejemplo, entre dos deberes incompatibles, entre deber y placer, entre razón y pasión, entre interés propio e interés ajeno, etc.); por «paz externa», la ausencia (o cese, etc.) de un conflicto externo, donde por «externo» se entiende un conflicto entre individuos o grupos diversos (pero también cabe dentro del concepto de paz externa también la paz interna a un grupo, en cuanto es externa respecto de los individuos que lo componen). No resulta difícil entender la semejanza y al mismo tiempo la diferencia entre estos dos significados a quien tenga alguna familiaridad con el lenguaje de la filosofía jurídica y moral, según el cual la moral y el derecho se suelen distinguir sobre la base de la distinción entre la legislación interna, que prescribe los deberes que cada uno tiene para consigo mismo, y la legislación externa, que prescribe los deberes para con los demás, o también sobre la base de la distinción entre acciones internas y acciones externas, en síntesis sobre la base del uso recurrente de los dos atributos, «interno» y «externo», que caracterizan respectivamente el mundo de la moral y el mundo del

derecho. El tema de la paz interna corresponde a la moral, y su tratamiento es tarea habitual de los moralistas; el tema de la paz externa pertenece al derecho, y su tratamiento es tarea habitual de los juristas. Se puede agregar, de paso, que el nexo entre los dos significados de paz ha sido puesto de relieve en varias oportunidades también desde el punto de vista axiológico, sobre todo por parte de las filosofías espiritualistas, en tanto consideran la paz interior como la «verdadera» paz de la que depende la paz exterior, o de todos modos como la condición necesaria o suficiente, o necesaria y suficiente, para el logro de la paz entre individuos o grupos.

También respecto de la paz externa, el campo en el que pretendo moverme, y en el que se mueven por lo general las investigaciones sobre la paz, requiere una delimitación ulterior. Cuando se contrapone la paz externa a la paz interna, nos referimos a la paz que sigue a toda forma de conflicto entre individuos o grupos, de donde la expresión «hacer la paz» o «poner paz» se usa con referencia también a dos personas que discuten entre sí, y se habla de paz sindical, religiosa, etc., o genéricamente social. La paz de la que intento hablar es en cambio aquella a la que dirigen su atención las investigaciones sobre la paz, la así denominada *peace research*, tal como se ha venido desarrollando en estos últimos años. Se trata de la paz que pone fin a ese particular tipo de conflicto en que consiste la guerra (en todas sus acepciones). Por otra parte, éste es el sentido prevalente, fuera del lenguaje literario, filosófico y jurídico, incluso en el lenguaje común, en el que «paz» se emplea habitualmente como el término opuesto a «guerra», y no, genéricamente a conflicto, y mucho menos a violencia, como sin embargo sigue sosteniendo uno de los más acreditados exponentes de la *peace research*, Johann Galtung.

2. Sobre la definición de «paz», la primera con-

sideración por hacer es que no puede definirse sino en relación y en estrecha conexión con la definición de «guerra». Aquí se impone advertir que mientras a menudo uno de dos términos opuestos se define por medio del otro, como «movimiento» (ausencia de quietud) o «quietud» (ausencia de movimiento), en el caso del par de opuestos paz-guerra, siempre es el primero que resulta definido por medio del segundo y no a la inversa. En otras palabras: mientras «guerra» se define positivamente con la lista de connotaciones que la caracterizan, «paz» se define negativamente como ausencia de guerra, o más brevemente como no-guerra. Se dice que de los dos términos en cuestión, el primero es el término fuerte y el segundo el débil. Presento tres ejemplos, extraídos respectivamente del lenguaje común, de un célebre tratado de filosofía política, y de un no menos célebre tratado de polemología contemporánea. En el *Diccionario enciclopédico italiano* «guerra» se define así: «Lucha armada entre dos o más estados»; «paz» se define como «condición contraria al estado de guerra». Hobbes describe de la siguiente forma el estado de naturaleza como estado de guerra: «¿Qué es en efecto la guerra sino el período de tiempo en que la voluntad de enfrentarse con violencia se manifiesta suficientemente con las palabras y los hechos? El tiempo restante se llama paz» (*De Cive*, I, 12). En el libro *Paix et guerre entre les nations*, Raymond Aron define la paz como «suspensión más o menos duradera de las modalidades violentas de las rivalidades entre unidades políticas» (p. 158).

No es difícil encontrar una explicación de esta persistente definición meramente negativa de la paz. Cuando los dos términos de una oposición no se definen ambos positivamente, es decir independientemente el uno del otro, o ambos negativamente, es decir uno en dependencia del otro, o sea cuando de los dos términos uno es siempre el término fuerte y el se-

gundo es siempre el término débil, el término fuerte es aquel que indica el estado de hecho existencialmente más relevante. Quien se detenga un solo momento a considerar la historia de la filosofía política, no puede abrigar dudas al respecto: existe una gran filosofía de la guerra en cuanto fenómeno positivo; no existe una gran filosofía de la paz. Hasta se podría incluso decir que gran parte de la filosofía política, especialmente en la época moderna, es una continua meditación sobre el problema de la guerra (comprendida, por supuesto, también la guerra civil). Aún más: la gran filosofía de la historia de la época moderna que va del iluminismo al historicismo, el positivismo y el marxismo, nace de la pregunta sobre el significado de la guerra y, en general, de la lucha, para el desarrollo de la civilización humana. No ha habido otro fenómeno social que haya provocado, más que la guerra, la interrogación del filósofo sobre el sentido de la historia y el contraste entre las dos respuestas antitéticas, la optimista y la catastrófica, además de la respuesta que, abandonando la historia del mundo (la *Weltgeschichte*) al sinsentido, o sea al dominio de la no-razón, a la contingencia, al azar, vuelve a encontrar un sentido sólo en la historia de la salvación individual *(Heilgeschichte).*

No ocurre lo mismo, por ejemplo, en el caso del par placer-dolor. Espontáneamente definimos al «placer» como ausencia de dolor y a nadie se le pasa por la mente la idea de definir «dolor» como ausencia de placer. Una prueba *a contrario* se puede obtener de un par en muchos aspectos similar a guerra-paz, me refiero a orden-desorden, donde, inversamente, el término fuerte es «orden», el análogo de «paz», y el término débil «desorden», el análogo de «guerra». En efecto, si bien resulta correcto definir «desorden» como falta de orden, sería no sólo impropio sino contrario al uso común definir «orden» como falta de desorden. Tal cosa sucede evidentemente porque en

su uso más común «orden» sirve para indicar, en las relaciones internas de un Estado, lo que «paz» indica en las relaciones internacionales (aunque no es incorrecto hablar de paz interna y de orden internacional); ahora bien, en las relaciones internas, el estado duradero de cosas no es el desorden sino el orden, mientras que, al contrario de la historia de las relaciones entre estados tradicionalmente concebida como una historia de guerras, es decir de sucesivos desórdenes, la historia de un Estado es concebida habitualmente como una historia de ordenamientos sucesivos, donde los momentos de la ruptura o del desorden, del cambio a través del conflicto violento, representan los momentos excepcionales. En las relaciones internacionales es históricamente relevante y preponderante el desorden-guerra; en las relaciones internas es históricamente relevante y preponderante la paz-orden. Una de las aspiraciones del pacifismo, como veremos, es justamente obtener también en las relaciones internacionales el orden, definido positivamente como permanente disposición justa, donde ha existido hasta ahora sólo la paz, entendida negativamente como ausencia de guerra.

3. De ello se desprende que, una vez definida la paz como no-guerra, la definición de paz depende de la definición de guerra. Las definiciones de guerra son tales y tantas, con diferencias de matices entre una y otra, que aquí me debo contentar con una indicación general (por lo demás, se sabe que las diversas definiciones de un concepto dependen de su mayor o menor extensión, que resulta delimitada a su vez con amplio margen de arbitrio por el investigador). Las connotaciones más frecuentes de «guerra» son estas tres: la guerra es, *a*) un conflicto, *b*) entre grupos políticos respectivamente independientes o considerados tales, *c*) cuya solución se confía a la violencia organizada. Se está en presencia de una situación de conflicto cada vez que las nece-

sidades o los intereses de un individuo (o de un grupo) no pueden satisfacerse sino en detrimento de otro individuo (o grupo): el caso más representativo es la rivalidad de varios individuos (o grupos) por la posesión de un bien escaso. Pero los motivos de conflicto pueden ser también psicológicos (por ejemplo, una ofensa, y en este caso el objetivo de quien desencadena el conflicto no es el bien sino la persona misma del otro). En un célebre pasaje del *Leviatán* Hobbes escribió con su habitual perspicacia que los hombres entran en contienda por tres razones: *competition, diffidence, glory*. Por «grupo político» se entiende un grupo organizado para el mantenimiento o la conquista del máximo poder posible entre y sobre hombres que conviven: el máximo poder posible es el de aquel que puede disponer del monopolio de la fuerza física con el fin de obtener obediencia a las propias órdenes. Hablo no sólo de mantenimiento, sino también de conquista del máximo poder, para abarcar en el concepto de guerra también la guerra civil. Por último, por violencia se entiende: *a*) el uso de la fuerza física; *b*) intencionalmente dirigida a lograr el efecto deseado por el sujeto activo; *c*) no consentida por parte del sujeto pasivo. No es violencia en el sentido corriente de la palabra la denominada violencia psicológica, o sea el uso de medios de manipulación de la voluntad para obtener el objetivo deseado; el causar sufrimientos, incluso graves, sin intención; el causar sufrimientos, incluso graves, a quien los consiente. He agregado violencia «organizada», porque el concepto de guerra no se extiende tanto que comprenda explosiones de violencia, aunque sea entre grupos políticos, esporádica, no duradera, accidental.

En la extensión del concepto de guerra así delimitada entran cuatro tipos de guerra: la guerra externa entre estados soberanos, la guerra en el interior de un estado o guerra civil, la guerra colonial o impe-

rialista, la guerra de liberación nacional. Empleando la terminología usada por R. Aron, la guerra interestatal, la guerra infraestatal, la guerra superestatal (o imperial), la guerra infraimperial.

4. Definida de tal modo la guerra, la paz entendida como no-guerra puede definirse como el estado en que se encuentran grupos políticos entre los cuales no existe una relación de conflicto caracterizada por el ejercicio de una violencia duradera y organizada. De esto se deriva que: *a*) dos grupos políticos pueden estar en conflicto entre sí sin estar en guerra, ya que el estado de paz no excluye el conflicto, sino sólo el conflicto que se realiza mediante el ejercicio de la violencia duradera y organizada; *b*) dos grupos políticos no deben considerarse en estado de guerra si en sus relaciones se verifican casos de violencia esporádica, como lo son por ejemplo los incidentes fronterizos.

Que la paz se defina habitualmente como ausencia de guerra, que en otras palabras se dé habitualmente un concepto negativo de paz, no excluye que en el lenguaje técnico, en especial el técnico-jurídico, el término «paz» tenga también un significado positivo. Se trata entonces de un concepto no genérico, sino específico, con el cual se entiende no tanto la ausencia de guerra (paz como no-guerra), sino el fin, o la conclusión, o la solución, jurídicamente regulada, de una guerra. En su sentido negativo la paz es un estado de cosas genérico (el estado de no-guerra); en su sentido positivo, la paz es un estado específico, previsto y regulado por el derecho internacional, un estado que resulta determinado luego de un acuerdo con el que dos estados cesan las hostilidades y regulan sus relaciones futuras. «Hacer la paz» significa no sólo poner punto final a las hostilidades o no hacer más la guerra, sino también instaurar un estado jurídicamente regulado que tiende a tener una cierta estabilidad. Mientras guerra en

sentido positivo y paz en sentido negativo pueden ser interpretados como dos términos contradictorios, es decir tales que entre uno y otro *tertium non datur*, por lo cual en las relaciones entre los estados si hay guerra no hay paz y si hay paz no hay guerra, guerra y paz, ambos en sentido positivo, pueden interpretarse como dos términos contrarios, es decir tales que entre uno y otro *tertium datur*, por lo cual entre la guerra en sentido positivo (pero la guerra, como hemos visto, siempre se define en sentido positivo) y la paz en sentido positivo hay una zona intermedia, como puede ser una tregua o un armisticio, que no es ni guerra ni paz, o bien no hay más guerra pero aún no hay paz. En otros términos, guerra en sentido positivo y paz en sentido negativo ocupan toda la extensión de las relaciones posibles entre estados; guerra en sentido positivo y paz en sentido positivo (cuando «paz» no se define ya negativamente como ausencia de guerra sino positivamente como conclusión jurídicamente regulada de la guerra) son dos términos extremos que, en cuanto tales, no ocupan toda la extensión de las relaciones posibles entre los estados e incluso dejan libre un espacio para un término medio, teniendo en cuenta el cual sólo logra ocuparse completamente la extensión. Eso depende del hecho de que el concepto positivo de paz, que es un concepto técnico y no genérico, es más restringido que el concepto negativo, y como tal ocupa un espacio menor.

Quede en claro que este concepto positivo de paz, siendo un concepto técnico del derecho internacional, no tiene nada que ver con el concepto positivo de paz, como se lo introduce a veces en el discurso teológico y filosófico, donde por paz en sentido positivo se entiende la «verdadera» paz, no una paz cualquiera, no la paz dictada por el vencedor, sino la paz con justicia, como se lee por ejemplo en la encíclica *Gaudium et spes* (n. 78): «La paz no es la sim-

ple ausencia de la guerra, sino que se define con toda exactitud así: obra de la justicia, *opus iustitiae, pax*». Mientras el concepto técnico-jurídico de paz es positivo en el sentido de que, rechazando la definición negativa de paz como ausencia de guerra, la caracteriza como un estado de cosas portador de un valor positivo, como es el valor de la justicia, que hace por sí mismo deseable este estado de cosas. Pero a esta altura la definición de paz no es ya una definición meramente lexicológica sino persuasiva, es decir que es una definición no de lo que la paz es sino de lo que debería ser para ser considerada como un bien. En la definición técnico-jurídica de paz no hay nada que permita distinguir una paz justa de una paz injusta; en la definición teológico-filosófica sólo la paz con justicia merece ser llamada propiamente paz, mientras que la paz injusta es sólo un simulacro de paz, una paz aparente, una paz impropiamente dicha.

5. No me habría detenido en este concepto de paz con justicia, si la distinción entre paz negativa y paz positiva, no en el sentido recordado más arriba sino en el de la tradición teológico-filosófica, no hubiera reaparecido en las discusiones más recientes entre estudiosos dedicados a la investigación de la paz, insatisfechos con la orientación —según algunos demasiado conservadora— de este tipo de investigaciones dedicadas primordialmente al estudio de las guerras entre grandes potencias, es decir de las guerras en el sentido tradicional de la palabra. Gran parte de estas discusiones han sido provocadas por un artículo de Johann Galtung, quien, partiendo de la definición (demasiado larga a decir verdad) de la paz como la ausencia de violencia,[1] mientras por paz

1. Me refiero de modo particular, dentro de la amplia obra de J. Galtung, a su artículo *Violence, Peace and Peace Research*, en «Journal of Peace Research», VI, 1969, pp. 167-191, ahora en el volumen *Peace: Research, Education, Action, Essays in Peace Research*, vol. I, Copenhague, 1975, pp. 109-134.

es mejor entender, si no se quiere crear confusiones inútiles, ausencia del particular tipo de violencia que asume la forma de guerra, y distinguiendo dos formas de violencia, que llama una personal y la otra estructural (esta segunda es la que habitualmente denominamos institucional o de las instituciones), deduce que es necesario también distinguir dos formas de paz, la negativa que es la ausencia de violencia personal y la positiva que es la ausencia de violencia estructural. En cuanto ausencia de violencia estructural, que es la violencia que las instituciones de dominio ejercen sobre los dominados, y bajo cuyo concepto entran la injusticia social, la desigualdad entre ricos y pobres, entre poderosos y no poderosos, la explotación capitalista, el imperialismo, etc., la paz positiva es la paz que se puede instaurar sólo a través de un cambio radical de la sociedad, o que por lo menos debe avanzar al mismo ritmo que la promoción de la justicia social, la eliminación de las desigualdades, etc.

No tengo ninguna objeción que hacer a la insatisfacción de los *peace researchers* respecto de los resultados de sus estudios, y más genéricamente sobre la consideración de los más «radicales» entre ellos sobre los límites dentro de los que se enmarca la investigación tradicional sobre la paz como ausencia de guerra. Pero a mí me parece que el único modo para superar esos límites es hacerse conscientes, es decir darse cuenta, de que el problema de la paz es uno de los problemas que cada tanto corresponde resolver a los hombres; no es el problema único, el problema por autonomasia cuya solución liberará de una vez por todas, definitivamente, a la humanidad del miedo, la esclavitud, la opresión, y la haga a partir de entonces feliz. El problema por autonomasia no existe. No logro convencerme de que el mejor modo para superar la insatisfacción que deriva de los límites de las investigaciones sobre la «paz» sea cambiar

el significado de la palabra «paz», cargándola de sentidos que histórica y lexicográficamente no le corresponden. Al leer la polémica de los «radicales» contra los «tradicionalistas» se tiene la impresión de que han advertido demasiado tarde (¿no podían hacerlo antes?) que el valor de la paz (pronto volveremos sobre el tema) no es el valor último (por la simple razón, entre otras cosas, de que no existe el valor último, sino que como máximo existen valores primarios alternativos, y lamentablemente incluso incompatibles), y que una vez realizada la paz universal y duradera, entendida sólo como ausencia de guerra, la humanidad no habrá entrado en el paraíso terrenal, sino que tendrá otros problemas que resolver, como la justicia social, la libertad, el hambre, la superpoblación, etc. Después de este descubrimiento, en lugar de reconocer con el mismo celo que era necesario encarar otros problemas además de la paz, por ejemplo el desarrollo, que ha ocupado tanto espacio en las investigaciones de los científicos sociales en las últimas décadas, algunos *peace researchers* prefieren sostener, por patriotismo de grupo, que ocupándose de la justicia social siguen ocupándose del problema de la paz, si se entiende por «paz» ya no sólo la paz como ha sido considerada durante siglos, sino la justicia social, intentando de tal forma ocultar un verdadero cambio decisivo en sus investigaciones con una acrobacia terminológica.

El valor de la paz

6. Esta discusión sobre el concepto de paz positiva en el sentido teológico-filosófico retomado, aunque inconscientemente, por algunos investigadores de la paz, nos ha abierto el camino para tratar el segundo problema que nos habíamos propuesto: la paz como valor. De una oposición de términos, como lo es guerra-paz, se suele hacer ya un uso clasificato-

rio, como cuando se dice, por ejemplo, que todos los entes de un universo —en este caso el universo está constituido por las relaciones entre grupos políticos— quedan subsumidos en la extensión de uno y otro término (en el ejemplo, todas las relaciones entre grupos políticos son o relaciones de guerra o relaciones de paz), ya un uso axiológico, cuando se dice que uno de los dos términos tiene valor positivo y el otro es un disvalor, tiene valor negativo (y una vez más *tertium non datur*). No cabe duda de que en el par guerra-paz el primer término se considera generalmente como designando un estado de cosas al que se atribuye un valor negativo, y el segundo un estado de cosas al que se atribuye un valor positivo.

Resulta paradigmático el caso de la filosofía política de Hobbes, por lo que es lícito hablar de un «modelo hobbesiano» que ha dominado, por su simplicidad y su rigor, toda la filosofía política sucesiva, aunque haya sido rechazado polémicamente. Como se sabe, Hobbes parte del estado de naturaleza considerado como estado de guerra universal y perpetua. En cuanto tal, el estado de naturaleza es una condición de la que la humanidad debe salir necesariamente, y para salir de él *pax est quaerenda.** Contrapuesto al estado de naturaleza como estado de guerra, el estado de paz es la sociedad civil. Toda la filosofía política de Hobbes está basada sobre la contraposición entre estado de naturaleza como estado de guerra y sociedad civil como estado de paz, donde el primer término indica un estado de cosas que se condena como un mal absoluto y el segundo, un estado de cosas que se aprueba como un bien absoluto. El modelo hobbesiano es importante y significativo desde el punto de vista histórico, porque esta contraposición entre guerra y paz, consideradas respectivamente como mal y bien absolutos, ha vuelto a ser

* «Debe buscarse la paz.» *(N. del T.)*

actual con el advenimiento y la continua amenaza de una guerra termonuclear. El equilibrio del terror es en cierto sentido el regreso al estado de naturaleza, es un estado del que es absolutamente necesario salir. Esto explica el renovado interés por los problemas de la investigación de la paz (de la paz entendida tradicionalmente como ausencia de guerra) en la era de la guerra atómica. Frente a la guerra atómica ha existido la tendencia a volver a considerar la guerra, hobbesianamente, como un mal absoluto: esta consideración ha tenido como efecto la valoración de la paz como bien absoluto. Sólo la perduración, más allá de las preocupaciones de quienes fueron llamados los «apocalípticos», del equilibrio del terror, que parece haber alejado el peligro de la guerra absoluta, acompañado por el sucederse en casi todo el mundo de guerras parciales realizadas con armas no atómicas, ha replanteado el problema del valor de la paz y del disvalor de la guerra en términos que ya no son bien y mal absoluto. Digo «ha replanteado» porque, piensen lo que piensen y digan los críticos internos de la investigación de la paz, que han descubierto que la paz —me refiero a la paz negativa— no es siempre el valor último, la filosofía política a lo largo de todos los siglos de su historia no ha hecho casi nunca el uso axiológico de la antítesis guerra-paz que en cambio ha hecho Hobbes, es decir no ha considerado nunca la guerra como un disvalor absoluto y la paz como un valor absoluto.

7. En el rechazo a considerar la guerra como mal absoluto y la paz como bien absoluto se pueden distinguir, en el curso del pensamiento político de los últimos siglos, dos tendencias: *a*) la tendencia según la cual no todas las guerras son injustas, y correlativamente no todas las paces son justas, razón por la cual la guerra no es siempre un disvalor y la paz no es siempre un valor; *b*) la tendencia según la cual tanto la guerra como la paz no son valores absolutos

o intrínsecos, sino relativos y extrínsecos, con la consecuencia de que sobre la base del principio de que el valor del medio depende del valor del fin, una guerra puede ser buena si el fin a que tiende es bueno, y la paz es buena sólo cuando el resultado que surge de ella es bueno.

El problema de la guerra justa, desde el tiempo de las guerras entre los estados europeos por la hegemonía hasta el día de hoy, ha cambiado de naturaleza después de un período de eclipse que corresponde aproximadamente al período de las dos grandes conflagraciones europeas. Existen, efectivamente, dos modos fundamentales de justificar la guerra, o sea de distinguir una guerra que se aprueba como justa de una guerra que se desaprueba como injusta: como respuesta a una violación del derecho establecido, como sanción, sobre la base del principio aceptado también en el interior del Estado soberano —según el cual *vim vi repellere licet*—, de donde se deriva que guerra justa por excelencia es la guerra defensiva (y también la guerra de reparación de una ofensa) e injusta la de agresión; o bien como instauración de un nuevo derecho contra el viejo, convertido en injusto, como acto creador de derecho, en sentido técnico, como fuente del derecho, sobre la base del otro principio, no menos tradicional, de *ex facto oritur ius*,* por el cual guerra justa por excelencia es la guerra revolucionaria o de liberación nacional, e injusta la imperialista. Si bien durante las guerras del equilibrio europeo la teoría de la guerra justa, que apasionó a teólogos, moralistas, filósofos y juristas, se resolvía en la justificación de la guerra como sanción, y por tanto como restauradora del *statu quo*, o sea del orden internacional establecido, hoy el interés por el problema de la justificación de la guerra se dirige sobre todo a las guerras que

* «Del hecho surge el derecho.» *(N. del T.)*

tienden a modificar el *statu quo* y a instaurar un nuevo orden internacional.

Del mismo modo que la guerra puede ser justa y como tal no es ya un valor negativo, la paz puede ser injusta, y como tal no es ya un valor positivo. El principio sobre cuya base se puede distinguir una paz justa de otra injusta es el mismo que vale para la legítima defensa, a la que se requiere que sea proporcionada a la ofensa: es el principio de la denominada justicia correctiva, según el cual debe existir una proporción entre delito y castigo, entre trasgresión y reparación del derecho. Injusta será pues la paz que impone a los vencidos un castigo, una reparación de los perjuicios, una pérdida de territorios, dictados por el espíritu de venganza y no por el propósito de restablecer el orden violado. Frases famosas como *solitudinem faciunt, pacem appellant;* el orden reina en Varsovia;* la *paz de los sepulcros,* expresan bien la idea de que la paz no es siempre justa, y como tal no es siempre un beneficio (ni siquiera para el vencedor).

Inútil decir que en una situación concreta es difícil establecer cuándo una guerra es justa y cuándo lo es una paz, y esto ocurre por la falta de un juez imparcial, por encima de las partes en el orden internacional, y según las teorías clasistas del Estado, como las abrazan generalmente los partidos revolucionarios, por la falta de un juez imparcial incluso en las relaciones internas del Estado. Cada grupo político tiende a considerar justa la guerra que emprende e injusta la paz que sufre. Por lo que hace al tribunal de la historia, su criterio de juicio no es la justicia o la injusticia sino el éxito.

8. La segunda tendencia, dirigida a una valoración de la guerra y la paz que se aleja del modelo hobbesiano, según el cual la guerra es un mal abso-

** «Crean la soledad, y la llaman paz.» *(N. del T.)*

luto y la paz un bien absoluto, es la que considera la guerra y paz como valores instrumentales, con la consecuencia de que si el valor del medio depende del valor del fin, valen los dos principios: «el fin bueno justifica incluso el medio malo», y «el fin malo hace injustificable incluso el medio bueno». En este contexto, las dos teorías dominantes, sobre todo en el ámbito de la filosofía de la historia, primero iluminista, después idealista, más tarde positivista y por último hasta nuestros días marxista, son las que consideran la guerra como un mal *necesario* y la paz como un *bien insuficiente*.

La teoría de la guerra como mal necesario ha sido ciertamente la más difundida en todas las filosofías de la historia que de algún modo han meditado sobre el significado de la guerra para la civilización humana. Y se encuentra estrechamente vinculada con las teorías del progreso, según las cuales, en diversa medida y bajo diversos aspectos, el progreso de la humanidad pasa o ha pasado también por la guerra. La conexión entre la concepción de la guerra como mal necesario y las teorías del progreso ha asumido principalmente esta triple forma: la guerra es necesaria para el progreso moral del hombre, en el sentido de que desarrolla energías que en épocas de paz no tienen posibilidades de manifestarse, e induce a los hombres al ejercicio de virtudes sublimes, como el coraje heroico, el sacrificio personal por una idea, el amor por la patria, sin las que ningún grupo social sería capaz de sobrevivir; la guerra es necesaria para el progreso social de la humanidad porque hace posible la unificación de gentes diversas en comunidades cada vez más vastas y por tanto sirve al fin último de la historia, que es la unificación del género humano; la guerra es necesaria para el progreso técnico porque la inteligencia creadora del hombre responde con mayor vigor y con resultados más sorprendentes a los desafíos que la contraposición a la naturaleza

y a los demás hombres le plantean cada tanto, y la guerra es ciertamente uno de los máximos desafíos que un grupo social debe afrontar para su supervivencia.

La otra cara de la concepción de la guerra como mal necesario es la concepción de la paz como bien insuficiente. Considerar la paz como bien insuficiente significa que la paz no se halla en grado, por sí sola, de asegurar una vida social perfecta, en la que los hombres sean felices y prósperos. La paz se considera por lo general como una condición, solamente una de las condiciones, para la realización de otros valores, habitualmente considerados superiores, como la justicia, la libertad, el bienestar. Se puede decir de la paz, como por otra parte se dice del derecho, en cuanto técnica social dirigida a la realización de la paz, que evita el mayor de los males (la muerte violenta), pero no persigue el mayor de los bienes. El bien a que aspira la paz es el bien de la vida. ¿Pero es la vida el mayor de los bienes? Aparte del hecho de que no existe en absoluto el mayor de los bienes, la vida resulta continuamente comparada con otros bienes, como la libertad, el honor personal y grupal, el bienestar de la colectividad, etc., y no siempre sale bien parada de tal comparación. Cuando en la comparación con otro bien, como la libertad, éste llega a ser considerado superior a la vida (recordemos el «antes muertos que rojos» con que se respondió a la provocación de Bertrand Russell «antes rojos que muertos»), la paz no es ya un valor supremo, y puede transformarse en algunas circunstancias incluso en un disvalor. Todos los que han considerado a la guerra como causa de progreso han considerado a la paz como causa, sino de una regresión, del no-progreso, como una clave de explicación de las civilizaciones que en el siglo pasado fueron denominadas, para oponerlas a la Europa progresista, «estacionarias».

Queda por decir que, aunque la guerra pueda ser

exaltada por las teorías del progreso en ciertos contextos históricos y la paz vituperada en otros, en la visión global de la historia la paz termina siendo un valor superior en última instancia a la guerra: en su necesidad la guerra es siempre un mal, en su insuficiencia la paz es siempre un bien. La prueba la tenemos en que, mientras la paz puede considerarse como un ideal al que la humanidad debe tender (piénsese, por ejemplo, en la «paz perpetua» de Kant), la guerra no puede ser considerada, incluso en la concepción más catastrófica de la historia, sino como un medio para alcanzar un determinado ideal, no como ideal digno de ser perseguido por sí mismo. Existen filosofías de la historia que han considerado la paz como el fin último a que tiende la humanidad; no existe ninguna filosofía de la historia, por más terrorista (para usar la expresión de Kant) que sea, que haya considerado la guerra como la meta ideal de la historia de la humanidad. La guerra ha sido considerada a menudo como el estado inicial de la historia —el estado natural—, pero nunca como el estado final. O si se la ha visto como el estado final, se lo ha enfocado no como una meta ideal sino como una caída, no como la salvación sino como la perdición de la humanidad.

9. Son innumerables las formas o los tipos de paz de que tenemos noticias a partir de las historias y no menos numerosos los criterios sobre cuya base varios autores han intentado una clasificación de las mismas. Me limito a recordar, a título orientador, la clasificación de Raymond Aron, que es una de las más conocidas. Aron distingue tres tipos de paz, que llama «de potencia», «de impotencia», y «de satisfacción». La paz de potencia se subdivide a su vez en tres subespecies, que son la paz de «equilibrio», de «hegemonía» y de «imperio», según que los grupos políticos se encuentren en relación de igualdad, o de desigualdad fundada en la preponderancia de uno

sobre los otros (como sucede en el caso de los Estados Unidos en relación con los demás estados de América), o bajo un verdadero dominio (ejercido con la fuerza) —la denominada *pax romana*. La paz de impotencia sería un hecho nuevo, al estar fundada en el estado que después del advenimiento de la era atómica se llama «equilibrio del terror», definido como el que «reina entre unidades políticas, cada una de las cuales tiene capacidad para infligir a la otra golpes mortales».[2] La paz de satisfacción tiene lugar cuando en un grupo de estados ninguno tiene pretensiones territoriales o de otro tipo frente a los demás, y sus relaciones están basadas sobre la confianza recíproca (que es justamente lo opuesto del temor recíproco): paz de satisfacción es la que existe después de la Segunda Guerra Mundial entre los estados de Europa occidental.

Tampoco esta clasificación, como todas las demás, es del todo satisfactoria. En primer lugar, entre las tres paces de potencia faltan por lo menos dos presentes en todas las clasificaciones, o sea la paz de exterminio, que es algo más resolutivo que la paz de imperio, y la paz federal o confederada, que es algo más vinculante que la paz de equilibrio aunque es distinta de la paz de imperio, porque la superación de la pluralidad de entes en posible conflicto ocurre no sobre la base de la fuerza sino sobre la base de un acuerdo. En segundo lugar, la distinción entre paz de potencia y paz de impotencia es forzada. Se podría decir con el mismo derecho que la paz del terror es la paz del máximo de la potencia, no de la *in*-potencia, sino de la super-potencia, y que el equilibrio de las potencias es al mismo tiempo también un equilibrio de las impotencias. El equilibrio del terror no es sino la forma extrema de la paz de equilibrio. Tanto una como la otra se asientan sobre la igualdad de los

2. *Paix et guerre entre les nations*, cit., p. 166.

estados y no sobre su desigualdad, como sucede en cambio con la paz de hegemonía y con la paz de imperio. La definición que Aron da del equilibrio del terror es idéntica a la de Hobbes sobre el estado de naturaleza, cuando observa, exactamente al principio de la descripción de dicho estado, que en él los hombres son todos iguales por el hecho de que cada uno puede ocasionar al otro el mayor de los males, la muerte. El estado de naturaleza así concebido es el estado del equilibrio del terror permanente, un estado que cuando no degenera en guerra abierta se apoya en el terror recíproco. La diferencia entre el estado de naturaleza y la sociedad civil reside en que en el estado de naturaleza el temor es recíproco, mientras en la sociedad civil el temor es de todos ante uno solo. El paso del estado de guerra potencial al estado de paz actual no es más que el paso del estado de temor recíproco al estado de temor de todos ante uno. Cuando el temor es recíproco, como ocurre tanto en la paz de equilibrio en sentido tradicional, como en la paz fundada sobre el equilibrio del terror, la relación entre los estados es al mismo tiempo de potencia y de impotencia, en el sentido de que cada uno es potente en la medida en que el otro es impotente y viceversa. Sólo en la paz de imperio (que corresponde a la sociedad civil hobbesiana), donde la relación entre poder y no poder no es ya recíproca sino unilateral, a la potencia de uno (el soberano) corresponde la impotencia de todos los demás. Con esto quiero decir que no existen una paz de potencia y una paz de impotencia, sino paces en que la potencia y la impotencia se encuentran distribuidas de modo diverso.

De la paz de potencia, que es al mismo tiempo de impotencia, se distingue la paz de satisfacción, en que la ausencia de guerra no depende del temor, sino de la ausencia de conflictos de tal gravedad que su solución sólo pueda confiarse a la fuerza.

10. El concepto de paz de satisfacción puede ser útil para pasar al tema del pacifismo. Por pacifismo se entiende toda teoría (y el movimiento correspondiente) que considera una paz duradera, o para usar la expresión de Kant, perpetua y universal, como bien altamente deseable, tanto, que todo esfuerzo por conseguirla se considera digno de ser llevado a cabo. La paz a que aspira el pacifismo no es una paz cualquiera, no es, ni puede serlo, sólo una paz de equilibrio que es por naturaleza inestable, y mucho menos una paz de imperio o de hegemonía que se basa sobre una relación entre superior e inferior, en la que el inferior no acepta sino que sufre el estado de no-guerra impuesto por el superior, y en la que, por consiguiente, el estado de no-guerra es para el inferior otra forma del estado de servidumbre. La paz a que aspira el pacifista no puede ser otra cosa que una paz de satisfacción, o sea una paz que es el resultado de una aceptación consciente, como sólo puede serlo la paz que se instituye entre partes que ya no tienen reivindicaciones recíprocas que formular. Sólo una paz de este tipo puede esperarse con fundamento que sea duradera. Además, la paz a que aspira el pacifista tiende a ser universal, es decir que tiende a abrazar a todos los estados existentes. Y como los estados existentes hoy, después de la liberación de los países del Tercer Mundo, cubren toda la superficie de la Tierra, esta paz, para ser universal, debe ser mundial. Esto no excluye que teorías y movimientos por la paz, especialmente en el pasado, se hayan propuesto proyectos de paz limitados a un grupo de estados (y de modo particular a los estados europeos). Pero la paz parcial ha sido considerada siempre por los pacifistas como fase de transición hacia la paz universal.

En relación con la antítesis de la paz, o sea la guerra, el pacifismo asume una actitud de negación

radical: tiende, en efecto, no a la eliminación de tal o cual guerra sino de toda forma de guerra, considerada, en la hipótesis más benévola, como la manifestación de una fase superada de la historia de la humanidad. Retomando la discusión sobre el valor de la guerra y de la paz, toda forma de pacifismo se caracteriza por considerar la guerra como mal absoluto (por lo menos en una determinada fase de la historia humana). Esto no implica la valoración de la paz como un bien absoluto. Se equivocaron quienes atribuyen a los pacifistas la idea de que la paz es un bien absoluto y con tal interpretación los convierten en blanco fácil. Los pacifistas en general no consideran en absoluto que la paz, por sí misma, sirva para resolver todos los problemas que afligen a la humanidad: sostienen, en general, que la paz es sí un bien necesario pero no también suficiente, y a lo sumo que es un bien prioritario. Para Kant, que sin embargo escribió uno de los más célebres ensayos sobre la paz, el valor supremo que una convivencia de individuos bien ordenada debería realizar es la libertad, no la paz. La paz es sólo la condición preliminar para la realización de una libre convivencia.

El belicismo se opone al pacifismo. No es, sin embargo, una oposición absoluta. No ha existido jamás un estado partidario de guerra tan radical como para considerar meta altamente deseable para la humanidad la guerra duradera y universal. Mientras el fin que se propone el pacifista es la eliminación de la guerra, el fin que se propone el belicista no es la eliminación de la paz. Se trata más bien de lo siguiente: la paz es, para él, el momento negativo, la guerra el momento positivo de la historia. Lo que niega el belicista es que sea deseable la paz duradera y universal (a diferencia del realista político, que niega que la paz duradera y universal sea posible). Su oposición al pacifista consiste en negar que la guerra sea un

mal absoluto y al mismo tiempo que la paz sea un bien siempre suficiente. Belicista es quien afirma que en ciertas circunstancias la guerra es un bien y la paz un mal, y que de todos modos un mundo sin guerras sería un mundo espiritual, moral y materialmente más pobre. No sólo niega, pues, que la guerra sea eliminable (como lo hace el realista político), sino que considera además que aun cuando la eliminación de la guerra fuese posible, no sería deseable. No conozco fórmula belicista más ejemplar que la inventada por Marinetti: «La guerra, única higiene del mundo».

Teniendo bien presente que la paz a que aspira el pacifista no es una paz cualquiera, sino la paz de la satisfacción, se oponen al pacifismo también las doctrinas imperialistas: también el imperialista desea la paz, pero la paz de imperio, que es no ya la supresión de las relaciones de fuerza, sino su perpetuación en un círculo más amplio. Pacifismo e imperialismo son usados como términos antitéticos por Kelsen, que considera de corte pacifista la doctrina monística que hace depender el ordenamiento estatal del internacional, e imperialista la doctrina opuesta.

Afines al pacifismo son en cambio el internacionalismo, el cosmopolitismo, el mundialismo, el universalismo. Todas ellas son tendencias que se dirigen a la superación de barreras nacionales, hacia formas de convivencia que abarquen a todos los pueblos de la Tierra. Pero se puede ser internacionalista sin ser pacifista (por ejemplo, la Tercera Internacional). El cosmopolitismo es un movimiento más cultural que político e institucional. Respecto del mundialismo y del universalismo, el pacifismo es más específico en relación con los medios; el pacifismo indica también cuál es la condición preliminar para alcanzar el fin, la paz duradera y universal (se entiende la paz externa entre los diversos grupos políticos).

11. También la historia del pacifismo, como la de

otras ideologías, puede distinguirse por dos movimientos: *a*) de la utopía a la ciencia, o sea de la elaboración de proyectos destinados a no tener ninguna eficacia práctica a la investigación de las causas que determinan las guerras y en consecuencia de los remedios que debieran acabar con ellas; *b*) de la teoría a la acción, o sea de la reflexión filosófica sobre la guerra y sobre la paz como momentos necesarios del desarrollo histórico y del análisis científico sobre las causas de la guerra y sobre las condiciones de la paz a la constitución de movimientos organizados para la realización de tal o cual idea de la paz.

Como es sabido, la historia del pacifismo comienza con algunos proyectos, pensados y construidos sobre su mesa de estudio por pensadores o diplomáticos individuales que, aunque interpretando una cierta línea de tendencia no representan una fuerza histórica capaz de llevarla a la acción. Los tres principales son el que escribiera el Abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* (1713), el de Kant, *Por la paz perpetua* (1795), el de Saint-Simon y Thierry, *Réorganisation de la société européenne* (1814). Los tres son representativos de la forma más elemental de pacifismo que he denominado en otra parte «pacifismo jurídico» o de la «paz a través del derecho». Característico de este pacifismo es concebir el proceso de formación de una sociedad internacional estable por analogía con el proceso en que se habría formado —según la hipótesis iusnaturalista, en particular de acuerdo con el modelo hobbessiano— el Estado: proceso caracterizado por el paso del estado de naturaleza, que es estado de guerra, a la sociedad civil, que es estado de paz, a través del pacto de unión. La mayor o menor estabilidad de la nueva asociación que nace de la superación del estado natural depende de que dicho pacto de unión sea sólo un pacto de sociedad y no también un pacto de sumisión. Si se puede vis-

lumbrar una línea de desarrollo en los tres proyectos señalados, la misma corre en dirección de un creciente refuerzo del pacto de unión, hasta el punto en que se convierte en un verdadero pacto de sumisión, y en que el ordenamiento internacional desaparece para dar lugar a un nuevo y más amplio ordenamiento estatal. El Abbé de Saint-Pierre se detiene en la «alianza perpetua» entre los Estados, entre los cuales debería instaurarse una condición de *paix perpetuelle,* donde el elemento innovador es la «perpetuidad» que de hecho transforma a la alianza, vínculo por su propia naturaleza lábil y temporal, en una forma de asociación diversa, como es la confederación. El proyecto kantiano es ya explícitamente confederal, pero con el agregado de una cláusula preliminar, que muestra por sí misma la insuficiencia del pacifismo meramente jurídico y preludia el pacifismo democrático, que será una de las formas en que se desarrollarán los movimientos pacifistas del siglo siguiente: que ninguno de los estados entre los que se deba establecer el pacto de unión sea gobernado por un régimen despótico (el reproche de no haber tomado en cuenta la tendencia de los príncipes al despotismo había sido ya formulado por Rousseau al Abbé Saint-Pierre). Saint-Simon, manteniendo firmemente el principio de que el pacto no puede establecerse sino entre estados que tengan el mismo tipo de régimen, y que dicho régimen no pueda ser despótico y por el contrario deba ser, como ocurrió con Inglaterra y Francia, cuyo proyecto impulsa en un primer momento la unión, parlamentario, considera insuficiente el pacto de asociación que daría vida a una mera confederación y elabora el proyecto de constitución de un verdadero y propio Estado federal (aunque aún imperfecto), o sea de un verdadero Estado nuevo que surja por encima de los viejos estados, sin disolverlos, de acuerdo con el modelo constitucional del que habían surgido los Estados Unidos

de América («unidos», precisamente, y no sólo «aliados» o «asociados»). El Estado federal, o sea el Estado de Estados, extendido a todos los Estados del mundo, es el punto de llegada del pacifismo jurídico, cuya divisa es: «De federación en federación hasta la federación mundial».

12. Son al menos tres las filosofías de la historia dominantes en los siglos XVIII y XIX que han considerado la paz duradera y universal como momento necesario y positivo del desarrollo histórico, y como tales han inspirado la mayor parte de los movimientos pacifistas del siglo pasado: la iluminista, la positivista y la marxista. (Hegel y Nietzsche quedan fuera del horizonte de las filosofías que han inspirado ideales pacifistas). Estas tres concepciones de la historia se caracterizan por su diverso modo de concebir la causa principal de la guerra y por consiguiente de proponer el remedio contra ella.

Entre los filósofos iluministas prevalece la idea de que la causa principal de la guerra es el despotismo y que por lo tanto también la guerra, el mayor de los males que afligen a la humanidad, depende principalmente de la naturaleza del régimen político (la guerra como «capricho» de los príncipes). Es superfluo recordar la importancia que ha tenido este concepto por su influencia en uno de los mayores filones del pacifismo decimonónico, que por comodidad podemos llamar «democrático», empezando por Kant quien, como se ha dicho, considera como condición preliminar para la instauración de un pacto confederal entre Estados soberanos que los Estados contrayentes sean gobernados por un régimen republicano (que en el texto kantiano significa esencialmente no despótico). La idea fundamental de esta corriente de pacifismo es que sólo el derrocamiento de las monarquías y la instauración de Estados fundados sobre la soberanía del pueblo permitirán a la humanidad poner fin a ese evento tan sumamente destructivo que

es la guerra entre Estados soberanos. Respecto del pacifismo jurídico, el pacifismo democrático sostiene que no es la soberanía en cuanto tal —es decir, el poder ilimitado que todo Estado tiene en relación con los otros Estados— la causa de la guerra, sino el hecho de que el poder tenga un cierto titular antes que otro. Un elemento constante y recurrente en la concepción positivista de la historia es la idea de que el progreso consiste no tanto en el paso de los estados absolutos a los Estados representativos, del despotismo a la libertad, como en el paso de las sociedades de tipo industrial. De acuerdo con el espíritu de la época, en que se descubre la sociedad por debajo del Estado y se comienza a considerar al Estado como reflejo de la sociedad, la concepción positivista de la historia pone el acento más sobre la organización social en su conjunto que sobre el sistema político. Ciertamente, uno de los efectos de la evolución social así concebida es la gradual desaparición de la guerra como modo para resolver los conflictos entre los Estados: mientras la teoría del pacifismo iluminista prevé que con la sustitución de la santa alianza de los príncipes por la santa alianza de los pueblos la guerra será imposible, la teoría de la paz que se inspira en la filosofía positivista de la historia prevé que la guerra será cada vez más inútil (como, por otra parte, fijémonos bien, ocurrirá también con el Estado). Queda fuera de toda duda que existe también en el marxismo una concepción de la historia de la que puedan alimentarse los movimientos pacifistas: quien se detenga a leer las mociones finales de los congresos de la Segunda Internacional no tardará en advertir que una de las tesis recurrentemente aprobadas es aquella según la cual las guerras son producto de la sociedad capitalista, por lo que el único modo de restituir la paz es acabar con el capitalismo que, en su forma extrema, el imperialismo, fomenta guerras cada vez más feroces.

En resumen: no existirá verdadera paz sino cuando los pueblos se apoderen del poder estatal (pacifismo iluminista); no existirá verdadera paz sino cuando la organización militar de la sociedad en su conjunto ceda ante el avance del industrialismo (pacifismo positivista); no existirá verdadera paz sino cuando la sociedad socialista haya sustituido a la sociedad dominada por grupos minoritarios, que no pueden conservar el poder si no es por el ejercicio de la violencia fuera y dentro de los confines del Estado, con una nueva forma de sociedad (pacifismo socialista). Estos tres tipos de pacifismo se disponen en tres niveles diversos de profundidad: a nivel de la organización política el primero, de la sociedad civil el segundo, del modo de producción el tercero. Lo que tienen en común es la consideración de la paz como resultado inevitable del proceso histórico, y la consideración de este proceso como progreso porque en él está inscrita como resultado necesario la transición a una sociedad en la que reinará, aun cuando por razones diversas, la paz perpetua, o en la cual, con más precisión, se desarrollará una forma de convivencia tan diferente de la que ha caracterizado la historia humana hasta el día de hoy que convertirá en algo cada vez más improbable la guerra como medio para resolver los conflictos (concepción iluminista), o bien cada vez más difundidos los conflictos que no tienen necesidad de la guerra para su resolución (concepción positivista), o bien cada vez más raros los mismos conflictos que oponen a los individuos y a los grupos entre sí en las sociedades divididas en clases antagónicas (concepción del marxismo evolucionista). En contraposición con la realidad histórica de una sociedad humana siempre belicosa y conflictiva, estas tres filosofías de la historia persiguen la imagen de una sociedad respectivamente no belicosa, o bien conflictiva pero no belicosa, o bien no conflictiva.

VI

¿ES UNA ALTERNATIVA LA NO VIOLENCIA?

Digo de inmediato que he partido de un supuesto que es sustancialmente la antítesis del de Giuliano Pontara.[1] Pontara ha planteado su comunicación sobre una tentativa de comparar marxismo y no violencia. Yo he partido en cambio del supuesto de que marxismo y no violencia son dos términos incomparables. Y son incomparables porque si se los toma en la acepción común son dos términos heterogéneos. Para compararlos hace falta reducir el uno al otro de alguna forma. Esta reducción puede hacerse partiendo de la idea de que el marxismo es una concepción general del hombre y de la historia. Este tipo de reducción es la que, si no me equivoco, ha llevado a cabo Pontara, al distinguir la no violencia negativa de la no violencia positiva, y al considerar a esta última, identificada con la filosofía de Gandhi, como una verdadera filosofía. Pero también existe otro modo

1. Este artículo fue presentado como comunicación al simposio sobre «Marxismo y no violencia», organizado por el Movimiento no violento, que tuviera lugar en Florencia, en la Facultad de Magisterio, entre el 11 y el 13 de abril de 1975. Mi comunicación había sido precedida por la de G. Pontara, *Marxismo, violenza e nonviolenza*, que había contrapuesto la no violencia positiva a la negativa, y defendiendo la primera contra la segunda, había refutado, en nombre de la no violencia positiva, los principales argumentos generalmente aducidos para justificar la violencia revolucionaria.

de hacer homogéneos ambos términos, considerando por un lado la no violencia negativa como un conjunto de técnicas que se emplean para alcanzar un determinado fin y haciendo del marxismo, en vez de una concepción general del mundo, una técnica para la acción, una «praxis». Con la primera reducción, que eleva la no violencia a concepción general del hombre y de la historia, la comparación se estable entre marxismo y gandhismo.

Con la segunda reducción que rebaja, por decirlo así, al marxismo al nivel de teoría de la revolución, la comparación se establece entre no violencia y leninismo, entendiendo el leninismo, aunque en sentido reduccionista, como un conjunto de instrucciones para la conquista del poder. Éste es aproximadamente el cuadro teórico en que se podría enmarcar correctamente el problema de la relación entre marxismo y no violencia. O consideramos a ambos como concepciones del mundo, en cuyo caso debemos entender por no violencia el gandhismo, o bien los consideramos a ambos como técnicas, en cuyo caso por marxismo debemos entender leninismo.

Tertium non datur

Mi impresión en que Pontara, aun habiendo distinguido la violencia negativa de la positiva, ha hecho luego la comparación no ya entre marxismo y no violencia positiva, sino entre marxismo entendido como técnica de la conquista violenta del poder y no violencia negativa, y por tanto ha acabado por dejar de lado justamente el concepto de no violencia positiva que le es tan caro. No le reprocho por ello, porque también yo sostengo que la única comparación productiva se puede hacer sólo a nivel de las dos técnicas, la de la violencia y la de los medios no violentos, desde el momento en que una comparación entre dos

concepciones del mundo tan distintas como la filosofía de la historia marxista y la filosofía de la historia gandhiana es de escaso interés y sobre todo de escasa utilidad práctica.[2]

Dicho esto, el problema que me he planteado es el de si existe una alternativa a la violencia. El marxismo aparece en mi exposición sólo en cuanto se lo puede considerar como una doctrina que justifica, en determinadas circunstancias, la violencia revolucionaria. Hasta que no hayamos reconocido que existe una alternativa a la violencia, no tendremos ningún argumento para invalidar la justificación de la vio-

2. En la respuesta final a las diversas intervenciones había yo insistido en este punto, diciendo entre otras cosas: «...la discusión sobre los fines últimos es siempre muy genérica, tan genérica que es fácil que todos nos pongamos de acuerdo. ¿Quién no desea la justicia, la libertad, el bienestar, la felicidad, etc.? Pero cuando se trata de decir luego algo más concreto comienzan los problemas. Para citar un ejemplo, alguien ha dicho esta mañana que la libertad está contra el poder. ¿Pero estamos verdaderamente seguros de que libertad y poder son dos términos en oposición? ¿No es verdad, por el contrario, que uno tiene tanto más poder cuanta más libertad posee, y viceversa? ¿No es cierto que buscamos el poder para ser libres? ¿No es verdad que el perfectamente libre es el individuo omnipotente? Capitini hablaba de omnicracia: ¿qué quería decir, sino que la libertad de todos coincide con el poder de todos? ¿Pero tiene sentido hablar de la libertad de todos? (...) Frente a quien me habla de los valores últimos yo planteo siempre el problema de las técnicas. Si no me decís con qué técnicas se pueden realizar ciertos fines últimos, toda la discusión cae en el vacío» (Varios autores, *Marxismo e nonviolenza*, Génova, Lanterna, 1977, p. 252). Retomando el tema en la información sobre el simposio que escribí para «Il Ponte», repetía: «Me permito detenerme sobre esta distinción entre doctrina de los fines y doctrina de los medios, porque el problema más interesante para discutir (y probablemente también el más susceptible de obtener un buen resultado) es el de los medios más que el de los fines. La discusión sobre los fines, digan lo que digan tanto unos como otros, corre siempre el riesgo de caer en lo genérico. Incluso quienes hacen profesión de ser realistas (los marxistas, por ejemplo), si arriesgan alguna hipótesis sobre la sociedad futura dicen cosas vagas como cualquier otro utopista. Cuando se habla de la sociedad futura se repiten siempre las mismas palabras de sonido dulce y agradable, como libertad, liberación, autogestión, control desde la base, comunidad, etc. Pero nadie se preocupa por definirlas» («Il Ponte», XXXI [1975], p. 501. También en *Marxismo e nonviolenza*, *op. cit.*, p. 15).

lencia. Parto de la siguiente consideración: la violencia suscita horror, y en particular la forma de violencia más extendida, duradera, asesina, que es la guerra, pero la guerra y la violencia no sólo han existido siempre hasta hoy sino que no podemos borrarlas de la historia porque la historia es en gran parte un producto de la violencia. Lo que resulta aún más asombroso es que muchas de las conquistas civiles que consideramos beneficiosas para el progreso humano han sido logradas a través de la violencia. Ejemplos: los humanistas se consideraban herederos de una gran civilización, la de Roma, que había sido fundada sobre una serie de guerras atroces. Nuestros padres liberales se consideraban herederos de la Reforma, o sea de un período de luchas religiosas que habían ensangrentado al mundo durante décadas. Nosotros nos consideramos hijos de la Revolución francesa que instauró por primera vez un régimen de terror y de la revolución soviética que acabó en las matanzas de Stalin. Hoy, ante las sublevaciones del Tercer Mundo, nos golpeamos el pecho en señal de arrepentimiento: y sin embargo, ¿podemos imaginar una historia diferente, una historia en que los grandes imperios de América Central, o los viejos estados o los aún más antiguos grupos tribales africanos, no hubieran sido afectados nunca por la influencia europea, no hubieran sido sometidos nunca a sangre y fuego por otros pueblos? Para acabar con un ejemplo que nos toca de cerca: ¿nuestra constitución republicana, que mal o bien nos gobierna desde hace treinta años, acaso no aparece al cabo de uno de los períodos más trágicos de nuestra historia? ¿Y se habría dado si no la hubiera precedido esa otra historia de sangre y lágrimas? La violencia, hablo de la violencia colectiva que acompaña a la imagen de los «ríos de sangre», está tan compenetrada con la Historia que resulta imposible prescindir de ella.

Ninguna condena, cualquiera fuera el púlpito des-

de el que se la pronunciara, ha detenido nunca la guerra. Y lo que es más grave, no ha impedido jamás su justificación, no sólo como juicio histórico sino también como juicio moral. No nos dejemos engañar por el horror que suscita la guerra en general, la guerra como arquetipo, sobre todo en quienes se encuentran fuera de la lucha. Cuando pasamos a considerar la guerra, no en abstracto sino esta o aquella guerra determinada, no hay una, digo que no hay ni una sola, que no haya encontrado buenos argumentos para justificarse. Es bien sabido que una de las causas de la crisis de la guerra justa, cuyo problema atormentó durante siglos a teólogos y juristas, fue que de hecho jamás se combatió una guerra que no fuera considerada justa, sobre la base de las más doctas disertaciones, por ambos contendientes.

Todo el que haya meditado sobre el problema de la justificación de la violencia en general sabe muy bien que el modo más común, e incluso más convincente, de justificar la violencia es afirmar que la propia violencia es una respuesta, la única respuesta posible en determinadas circunstancias, a la violencia ajena. Incluso en un ordenamiento jurídico fundado sobre el repudio de la violencia existe por lo menos un caso en que la violencia se considera lícita, cuando es la única respuesta posible a una violencia que ese mismo ordenamiento considera ilícita. En otras palabras, la licitud de la violencia depende del hecho de que en ciertas situaciones la violencia es el único remedio posible contra la violencia. En síntesis, lo que permite justificar la violencia en ciertas situaciones es la existencia de otra violencia, considerada originaria, cuya negación es posible sólo a través de una nueva violencia que se considera derivada. ¿Pero quién decide cuál es la violencia originaria y cuál la derivada? Éste es el problema. Un problema al que hasta ahora nadie ha logrado jamás dar solución porque *la violencia originaria es siem-*

pre, para cada uno de los contendientes, la del otro. Para citar dos ejemplos extremos, aunque opuestos: hasta la violencia más desenfrenada de un Estado despótico puede hallar quien la justifique como la única respuesta posible a la violencia subversiva, así como la violencia subversiva de los terroristas puede encontrar quien la justifique como una respuesta a la violencia menos aparente pero no menos real del «sistema».

En la historia de la filosofía política cada problema puede ser visto *ex parte principis* o *ex parte populi.* Lo mismo sucede con el problema de la violencia. *Ex parte principis* la violencia justificada es la que sirve a la conservación del poder. *Ex parte populi* en cambio se justifica por lo general la violencia opuesta, la que tiende no ya a conservar el poder tal cual es sino a destruirlo para sustituirlo por otro. Se puede decir de otro modo que no hay una sola ética de la violencia, sino que existen dos, diametralmente opuestas e incompatibles: opuestas, porque una parte de la valoración positiva de la estabilidad, la segunda de la valoración positiva del cambio; opuestas porque, apelando la una al orden contra el desorden, la otra al orden nuevo contra el orden antiguo, se refieren a valores opuestos. Opuestas, ambas éticas de la violencia, e incompatibles: las dos dan una justificación de la violencia, pero la violencia que se justifica por una de las partes es justamente la que constituye un remedio contra la violencia de la otra. Por una parte, la violencia institucionalizada se presenta como dique a la violencia revolucionaria; por la otra, la violencia revolucionaria se presenta como remedio contra la violencia de las instituciones. Cambia el punto de partida, no la causa de justificación, que es siempre la violencia de uno como la única respuesta posible a la violencia del otro.

Me parece que tiene cierto interés hacer notar que lo que he dicho hasta aquí sobre las dos formas opues-

tas de violencia corresponde perfectamente a la evolución de la teoría de la guerra justa. Durante siglos, la teoría de la guerra justa ha tomado en consideración exclusivamente la guerra entre Estados, llamada «guerra pública», para distinguirla de la guerra privada y la guerra civil, y ha individualizado, por consiguiente, la principal causa de justificación de la guerra pública en la valoración positiva de la violencia que he denominado conservadora. Sería justa, según este punto de vista, la guerra que tiene el objetivo de restablecer el orden (internacional) perturbado. En efecto, es sabido que considerada la guerra como un procedimiento judicial cuyo objetivo es el de hallar remedio para una injusticia, guerra justa es la que cumple en este procedimiento la tarea de la sanción, o sea de la violencia empleada no para ofender sino para limitar las consecuencias de la ofensa o para reparar los daños o castigar al culpable. Solamente a partir de la Revolución francesa, y luego de los movimientos nacionales que caracterizan gran parte de la historia europea del siglo XIX, la justificación de la guerra tomó otra dirección, que ha llevado a atribuir un valor positivo a la violencia subversiva, o sea a la violencia dirigida no a restaurar un orden viejo sino a instaurar un orden nuevo. Las guerras de independencia nacional han encontrado siempre su justificación (y la siguen encontrando aún) en la valoración positiva de la forma de violencia que es propia de los movimientos revolucionarios. Cuando estas guerras estallaron en el siglo pasado, sus partidarios apelaron al derecho natural de autodeterminación de los pueblos, como los revolucionarios habían apelado en Francia al derecho natural a la libertad individual para justificar la violencia subversiva contra el viejo orden.

La distinción hoy comúnmente aceptada entre dos tipos diversos de guerra, entre la guerra que procura restablecer el derecho violado y la guerra que pro-

cura crear un orden nuevo, corresponde perfectamente a la diferencia entre las dos formas de violencia que reconocen su origen, respectivamente, en una concepción conservadora y una concepción revolucionaria de la sociedad.

Cuando se afirma que hoy la teoría de la guerra justa ha agotado su tarea, no se toma en cuenta ninguna de las dos perspectivas desde las que se puede observar el fenómeno de la guerra, y por tanto de las dos distintas maneras con que se la puede justificar. La guerra que hoy ocupa la escena del mundo es mucho más la guerra revolucionaria o de independencia que la guerra entre estados respectivamente independientes. La teoría de la guerra justa ha llegado a su ocaso sólo si se la considera limitada a la guerra entre estados soberanos, pero es siempre actual si se presta atención al fenómeno de las guerras revolucionarias. Éstas, en efecto, han provocado y siguen provocando movimientos de opinión favorables a nuevas formas de justificación de la violencia, que son verdaderas doctrinas nuevas de la guerra justa. Mientras el *ius publicum europaeum*, nacido después de un siglo de sangrientas guerras civiles, había reconocido sólo a la guerra entre Estados soberanos el status de guerra legítima, con todas las consecuencias que de ello se derivaron, entre las que la más importante era la de la distinción entre *hostis* y *rebellis*, en la actualidad, movimientos de opinión influidos por doctrinas revolucionarias, en primer término por el marxismo —y es por este lado por donde el marxismo hace su aparición en mi análisis—, tienden a invertir las posiciones y a legitimar sólo la guerra revolucionaria. No es cierto, pues, que no exista ya una teoría de la guerra justa: ha cambiado el criterio de valoración sobre cuya base se distinguen las guerras justas de las injustas. Escribía Alberico Gentili: «No hay guerra con los *latrones*». Los *latrones* de ayer se han convertido en los «liberadores» de hoy.

Quien quisiera profundizar en el éxamen de la correspondencia entre las dos éticas de la violencia tendría que considerar otros dos temas, la legitimación y la legalización de la acción violenta. Sólo aludiré brevemente a este punto. Justificar la violencia significa dar respuesta a la pregunta: «¿Existe una violencia justa?», y establecer, sobre la base de tal respuesta, cuándo es justa y cuándo injusta la violencia. Pero para que la violencia resulte éticamente aceptable no basta con que sea justa, quiero decir justificada, sino que también es necesario que la ejerzan quienes están autorizados a hacerlo. Es este aspecto del problema lo que llamo el problema de la legitimación. En la versión conservadora de la ética de la violencia son autorizados a ejercer la violencia quienes detentan el poder legítimo o sus delegados: no todo ciudadano puede sustituir al agente de policía para vigilar a un manifestante y mucho menos al verdugo. En la versión revolucionaria cambia el criterio de legitimación pero no el uso de un criterio, cualquiera que sea, para distinguir a los verdaderos de los falsos portadores de la violencia revolucionaria: la discusión, hoy más que nunca viva, sobre la relación entre clase obrera y partido revolucionario, entre vanguardia y masa, debe colocarse dentro del tema del sujeto histórico legitimado para ejercer cuando llega el momento de la violencia subversiva.

Por «legalización» de la violencia entiendo el conjunto de reglas que delimitan el uso de la violencia, aunque sea justa y legítima, a ciertas acciones, excluyendo otras, en determinadas circunstancias y con ciertas modalidades. Un caso extremadamente importante de legalización de la violencia es el *ius belli*, o sea el conjunto de normas del derecho internacional, hoy en gran parte anticuado, que establecen una serie de límites a las operaciones bélicas, desde la declaración de guerra hasta el tratamiento de los prisioneros. En el interior de los Estados modernos

la legalización de la violencia ocurre por lo general a través de la emanación de reglas generales y abstractas de conducta (llamadas también normas primarias) y reglas de organización (por lo general llamadas secundarias), y sobre la base del principio de que la violencia del Estado sólo se puede ejercer en caso de violación de las normas primarias y con la observación de las normas secundarias por parte de los órganos del poder judicial y del poder ejecutivo.

Más difícil es individualizar principios de legalización de la violencia revolucionaria, incluso porque, si existen códigos de derecho estatal y costumbres de derecho internacional, no existen ni códigos ni costumbres del comportamiento revolucionario. Acepto, sin embargo, la hipótesis de que quien tuviera la paciencia de leer obras de escritores revolucionarios desde esta perspectiva podría encontrar apuntes para trazar las líneas de una especie de *ius revolutionis*, ya que forma parte de la ética del revolucionario la limitación de la violencia a las situaciones en que sea estrictamente necesaria. La diferencia entre el *ius belli* y el *ius revolutionis* reside en que el primero es acordado por los beligerantes, el segundo es el efecto de un acto unilateral, aunque fundado sobre el principio de reciprocidad (que es uno de los principios fundamentales del derecho internacional). Existe por otra parte al menos una regla general a la que se adecuan tanto la violencia estatal e internacional, por un lado, cuanto la violencia revolucionaria, por el otro; se trata de la justificación de la violencia como *extrema ratio*. Éste me parece un punto importante. La violencia no sólo debe ser justa, no sólo debe ser cumplida por quien tiene el poder legítimo, sino que debe ser ejercida sólo en casos extremos, cuando no es posible alcanzar el objetivo deseado con otros medios. Este principio vale ciertamente en el ámbito del derecho estatal, aunque no siempre se lo observa (la inobservancia de este principio permite,

entre otras cosas, distinguir entre el estado de derecho y el estado despótico). Vale ciertamente en el derecho internacional. Un examen de la literatura revolucionaria demostraría que también vale en la ética de la violencia subversiva.

He insistido sobre el contraste y al mismo tiempo sobre la correspondencia entre las dos éticas de la violencia para demostrar qué poco realista es la actitud de quien considera la violencia como un escándalo de la historia. Extraño escándalo, en verdad, que siempre ha encontrado, alternativamente, de una y otra parte, sus apologistas. Por otra parte, el mecanismo con que opera el procedimiento de justificación es muy simple. Es el mecanismo del razonamiento teleológico, que valora el medio en función del fin, y postula la máxima de que el fin justifica los medios. Es necesario, pues, partir de la observación de que en ambas perspectivas, tal como las hemos examinado, la violencia se considera como un medio apto para alcanzar un fin, y lo que cambia al pasar de la una a la otra es el fin. En otras palabras, el valor que se atribuye a la violencia es un valor relativo, no absoluto. Supuesto esto, no hay fin que los hombres hayan considerado bueno —el poder, el bienestar, la paz, la libertad, la justicia, etc.—, para obtener el cual no se haya estimado necesario, aunque sólo sea en circunstancias bien determinadas, el uso de la violencia.

En cuanto portadora de un valor instrumental, la violencia puede muy bien ser condenada parcialmente como un mal, siempre que se la rescate con la calificación de mal o necesario (que debe considerarse, pues, como inevitable en determinadas circunstancias en cuanto único medio posible para alcanzar el fin deseado) o, en el caso de que exista la posibilidad de elección entre medios diversos, menor. Nótese que ambos argumentos se han adoptado repetidas veces para justificar el acto de violencia bélica más des-

tructivo entre los llevados a cabo hasta ahora, el primer bombardeo atómico sobre Hiroshima y Nagasaki: de forma principal, tal acción fue juzgada como necesaria para obtener lo más rápidamente posible el cese de la guerra; de forma subordinada, fue juzgada en cualquier caso como un mal menor, por el hecho de que el número de las víctimas, altísimo, era previsiblemente inferior al que habría producido la prolongación de la guerra con las armas tradicionales. (Para los delitos de Stalin, lo más frecuente es el argumento del mal necesario. Para la «solución final» deseada por Hitler, no sirven ni el argumento del mal necesario ni el del mal menor; por tal motivo sigue siendo, pese a todo, el acto de violencia más escandaloso de la historia.) Que la violencia se justifique sólo en cuanto valor instrumental puede confirmarse *a contrario* por la fuerte aversión que suscita un acto de violencia juzgado innecesario, inútil o incluso nocivo para quien lo realiza, lo que sucede generalmente en el caso del terrorismo.

Una vez reconocido el mecanismo del procedimiento de justificación de la violencia, el problema de la violencia, dejando en pie los fines considerados cada vez como irrenunciables, se resuelve en el hallazgo de medios alternativos, o sea de procedimientos que cumplan con la misma función que la violencia organizada y tengan la misma eficacia que los procedimientos que emplean la violencia. Considero de importancia decisiva plantear el problema en estos términos, porque toda condena de la violencia es estéril si no va acompañada de la búsqueda de medios alternativos. Nadie puede ignorar que la violencia, hasta la más bárbara, sirve a alguien, y se considera única vía de salida, y mucho menos que muchas metas que hoy consideramos valiosas para la humanidad han sido alcanzadas por medio de la violencia. El problema es: ¿podían alcanzarse las mismas metas de otro modo?

Mi método es gradual. Comienzo por el caso más clamoroso de violencia colectiva, que es la guerra entre Estados. Respecto de este tipo de violencia la alternativa es bastante clara y consiste en la creación del Estado Universal. Pero de inmediato se advierte que, si se considera junto con la guerra entre Estados también la guerra revolucionaria, la solución del Superestado es sólo parcial. Y resulta aún más limitada si nos fijamos en el problema de la violencia en general. Incluso el Superestado, como todos los organismos políticos que han existido hasta ahora, está fundado sobre la desigualdad entre gobernantes y gobernados, que es además el reflejo de desigualdades económicas y sociales que se encuentran en un nivel más profundo y como tales son mucho más difíciles de eliminar. Ahora bien, como la guerra revolucionaria encuentra su justificación precisamente en este caso, no se ve cómo la creación de un Estado Universal superior a todos puede constituir una alternativa a la guerra, cuando por guerra se quiera entender también la guerra revolucionaria, la violencia subversiva contra la violencia institucional. Respecto de la violencia en general, el Superestado no constituye en absoluto una alternativa sino simplemente una delimitación de su campo de aplicación. El Estado, por su propia índole, cualquiera sea su régimen, es la organización de la fuerza monopolizada: su poder se funda sobre el uso exclusivo de la fuerza, o sea de la violencia cambiada de nombre pero no de esencia. El Estado —cualquier estado— no es la eliminación de la violencia sino su institucionalización, del mismo modo que el derecho internacional tiene por finalidad no la eliminación de la guerra sino su institucionalización.

También respecto de la pregunta sobre si existe una alternativa a la guerra interna en un Estado, es decir a la guerra revolucionaria, la respuesta parece muy clara pero al final se demuestra incompleta. La

alternativa a la violencia, que se justifica como «resistencia a la opresión», es el Estado democrático, cuya esencia consiste en la constitucionalización del derecho de resistencia. En efecto, la función de las denominadas reglas del juego democrático es justamente permitir que las diversas partes políticas luchen entre sí pacíficamente para el logro de metas que fuera de esas reglas no podrían obtener sino con medios violentos. El método democrático es la tentativa más atrevida realizada hasta ahora con el fin de sustituir por medios no violentos los tradicionales medios violentos usados en la competencia por la posesión del poder supremo entre diversos grupos. Pero también esta respuesta, como decía antes, es incompleta porque, como la experiencia histórica ha demostrado hasta el presente, los conflictos que permite regular son sólo los conflictos internos de un determinado sistema económico-social. Hasta que se demuestre lo contrario, ningún grupo político logra cambiar el sistema en su conjunto observando escrupulosamente aquellas reglas. Un partido revolucionario, apenas acepta lealmente las reglas del juego, se transforma en un partido reformista.

Es en este momento cuando el problema se replantea en toda su gravedad. ¿Existen alternativas a la violencia revolucionaria, cuando se entiende exactamente por alternativa un conjunto de medios que permitan obtener el mismo resultado sin recurrir a la violencia, ni siquiera como *extrema ratio*? El único intento por responder a esta pregunta es el de los partidarios de la no violencia, que se inspiran directa o indirectamente en la teoría y la práctica de Gandhi. A esta altura el problema debería versar sobre las técnicas de la no violencia y su eficacia. En líneas generales, las técnicas de la no violencia colectiva se pueden separar en dos categorías, las que aspiran a actuar sobre el poder económico, como el *boicot*, el sabotaje, etc., y las que aspiran a actuar sobre el poder

político, como la desobediencia civil. ¿Pero también en este caso se puede hablar, todo considerado, de una verdadera alternativa? Confieso que la experiencia histórica me sugiere una respuesta más negativa que positiva. El resultado que logran alcanzar generalmente, las distintas técnicas de la no violencia colectiva es paralizar, poner en dificultades al adversario, no ya reducirlo totalmente a la impotencia y mucho menos destruirlo. Sirven para hacer más difícil el alcance del objetivo ajeno antes que para perseguir directamente el propio objetivo y sustituirlo al del otro. A hacer al adversario inofensivo antes que a ofenderlo. A hacer el poder momentáneamente impotente más que a contraponerle otro poder. Ciertamente, existen situaciones en que el empleo de las técnicas de la no violencia representa la manifestación más intensa de resistencia por parte de una fuerza que se proclama revolucionaria. Parece difícil, sin embargo, considerar estas técnicas en su conjunto como técnicas de acción revolucionaria, si se entiende por revolución la inversión radical de un sistema económico-social y no sólo político. Ninguna de las grandes revoluciones de la época moderna se ha llevado a cabo, hasta ahora, sin violencia, a tal punto que a la imagen de revolución se asocia inmediatamente a la de acciones violentas. Desgraciadamente, esta conclusión lleva de inmediato a otra: desde el momento en que toda violencia queda justificada cuando es respuesta a la violencia ajena, la justificación de la violencia revolucionaria supone la justificación de la violencia contrarrevolucionaria. Y el círculo se cierra.

¿Es posible romperlo? Haciendo un balance, a la pregunta que da título a este ensayo parece que no se le puede dar, *rebus sic stantibus,** más que una respuesta negativa. Las tres alternativas posibles que

* «Estando así las cosas.» *(N. del T.)*

hemos examinado, es decir el Superestado respecto de la guerra externa, el método democrático respecto de la guerra interna, la no violencia colectiva respecto de la acción revolucionaria, son todas parciales, aunque por diferentes razones: el Superestado, porque no elimina del todo la violencia (el Estado es siempre, de algún modo, la institucionalización de la violencia), el método democrático porque impide el alcance de fines que sólo la ruptura violenta del sistema permite perseguir, la no violencia colectiva —incluso en su forma organizada— porque no parece tener, *ceteris paribus*,** la misma eficacia que la violencia colectiva y organizada. Basta echar una mirada alrededor para comprobar la amarga verdad de esta conclusión. Y sin embargo el problema de la violencia, me refiero a la violencia política (existe también el problema de la violencia común, pero ésta está de todos modos menos extendida y en cualquier caso es más fácilmente dominable), es uno de los grandes y terribles problemas de nuestro tiempo, no porque no haya sido un problema de otras épocas, sino porque los instrumentos de que se sirven quienes detentan o pretenden el poder político y por tanto se consideran legitimados para usar la violencia con el fin de alcanzar sus objetivos son cada vez más mortíferos y así corren continuamente el riesgo, sin que sus usuarios tengan clara conciencia del hecho, de corromper el fin, o por lo menos de hacer pagar no sólo a los vencidos sino también a los vencedores un precio demasiado alto y desproporcionado al resultado obtenido. He planteado el problema en términos de posible alternativa justamente porque la gravedad del problema no nos permite afrontarlo de modo moralista sino que requiere una actitud de desprejuiciado realismo. La condena de la violencia no es realista. La única propuesta realista, increíble como

** «En igualdad de condiciones.» *(N. del T.)*

pueda parecer, es justamente la que los realistas consideran, o por lo menos han considerado hasta ahora, irreal; es la que aspira a la invención de nuevas instituciones e instrumentos de acción que permitan resolver sin necesidad de recurrir a la violencia individual o colectiva conflictos sociales cuya solución ha sido confiada tradicionalmente a la acción violenta, que conviertan, en síntesis, a la violencia en demasiado costosa o inútil, o incluso contraproducente.

Desde este punto de vista la historia del movimiento obrero ha sido una continua y ejemplar enseñanza. Las luchas de las masas en todas sus formas han sido las más grandes manifestaciones de no violencia colectiva que se hayan experimentado hasta el presente. Obsérvese entre otras cosas que cuanto más crece la fuerza de presión de la gran masa organizada, más crece su desconfianza en los actos de violencia individuales o de pequeños grupos del denominado terrorismo. En este sentido no existe contradicción alguna entre marxismo y no violencia: movimientos y partidos que se inspiran en el marxismo han producido y continúan alentando acciones no violentas colectivas como son las huelgas parciales y generales, las manifestaciones de protesta de masa, las varias formas de desobediencia civil, aunque no hayan elaborado y protagonizado una verdadera teoría de la no violencia, como hizo Gandhi, y por el contrario han teorizado a menudo la necesidad de la violencia, usada por lo común en forma salvaje por sus adversarios (incluso sin teorizarla). No existe ningún vínculo necesario entre marxismo y violencia: el marxismo es una teoría de la revolución social y no sólo de la política, y por consiguiente es una justificación de la violencia sólo en cuanto resulte necesaria para los fines de la revolución. Creo que parte de la desconfianza que existe entre movimientos marxistas y movimientos no violentos depende del hecho de que los marxistas ven en los movimientos no

violentos sólo los aspectos de revuelta individual y parcial, como lo son efectivamente la objeción de conciencia o la realización de acciones ejemplares, también ellas habitualmente individuales, como el ayuno, y no toman en cuenta las campañas de no violencia colectiva de las que han sido grandes protagonistas sobre todo los mismos movimientos obreros, incluso los de inspiración marxista. Recíprocamente, por parte de los movimientos no violentos existe una cierta desconfianza ante el marxismo, que se funda en la convicción de que para el marxismo la doctrina de la violencia colectiva es irrenunciable, mientras no se toma en consideración la enorme capacidad que han demostrado los movimientos que se inspiran en el marxismo para promover manifestaciones no violentas de masa. Estas formas de desconfianza resultan injustificadas por ambas partes y derivan de la falta de conocimiento recíproco.

No quiero decir con esto que no existen razones de oposición entre marxismo y no violencia. Pero se trata de una oposición que tiene por objeto más que nada los fines últimos y no los medios considerados en cada circunstancia legítimos para alcanzarlos. Si queremos llegar a una comprensión recíproca sería necesario no dejar de lado la diferencia sobre los fines últimos, ni fuera ocultada, por así decirlo, por la diferencia sobre los medios que, en mi opinión, no es una diferencia de fondo. Para decirlo en pocas palabras, me parece que el fin último de un movimiento que se inspira en el marxismo es una sociedad de tipo comunitario, mientras que el fin último de los movimientos no violentos es más bien una sociedad de tipo libertario. Pero ésta es una oposición que no requeriría una discusión completamente distinta de la que he esbozado en esta exposición y en la que, desconfiando como desconfío de toda discusión que se relacione con valores últimos, prefiero no entrar.